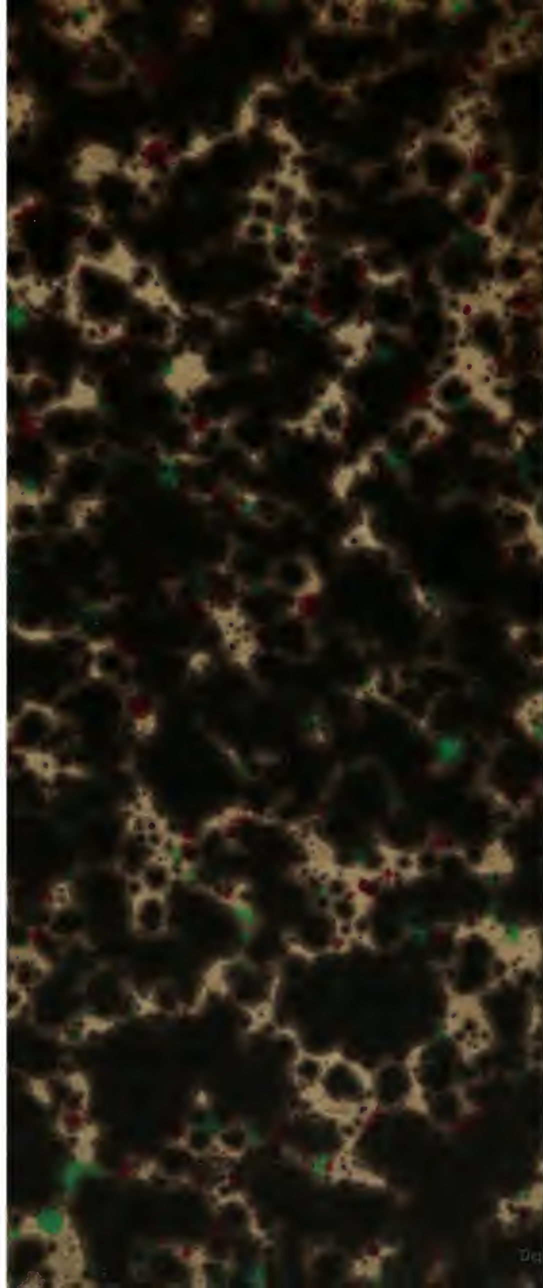
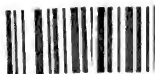






DE LA CONNAISSANCE DE DIEU,

OU

MONOLOGUE ET PROSLOGE

DE S. ANSELME.

IMPRIMATUR.

—

Opus quod inscribitur : *De la connaissance de Dieu*, *ou Monologue et Prosloge avec ses appendices*, *de saint Anselme*, *Archevêque de Cantorbéry et docteur de l'Église. Texte revisé d'après un ancien manuscrit*, *accompagné d'une Traduction française*, *d'une Préface*, *de Notes et d'une Table analytique des matières*, *par G. C. Ubaghs*, *chanoine honoraire de la cathédrale de Liége*, *docteur en théologie*, *et professeur ordinaire à la faculté de philosophie et lettres de l'Université catholique de Louvain*, ex auctoritate Eminentissimi ac Reverendissimi Cardinalis Archiepiscopi Mechliniensis et legum academicarum præscripto recognitum, quum fidei ac bonis moribus contrarium nihil continere visum fuerit, imprimi potest.

Datum Lovanii, die 29 mensis julii 1854.

P.-F.-X. De Ram, *Rect. Univ.*

Il a été satisfait à la loi.

DE LA CONNAISSANCE DE DIEU,

OU

MONOLOGUE ET PROSLOGE

AVEC SES APPENDICES,

DE SAINT ANSELME, ARCHEVÊQUE DE CANTORBÉRY ET DOCTEUR DE L'ÉGLISE.

Texte revisé d'après un ancien manuscrit, accompagné d'une Traduction française, d'une Préface, de Notes et d'une Table analytique des matières,

PAR

G. C. UBAGHS,

Chanoine honoraire de la cathédrale de Liége, docteur en théologie, et professeur ordinaire à la faculté de philosophie et lettres de l'Université catholique de Louvain.

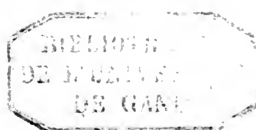


LOUVAIN,

TYPOGRAPHIE DE VANLINTHOUT ET Cie,

IMPRIMEURS-LIBRAIRES DE L'UNIVERSITÉ.

1854.



PIÆ MEMORIÆ

REVERENDI DOMINI

PETRI GUILIELMI

DE GUASCO,

PRIMO FALCOBURGENSIS DEINDE AUBELENSIS PAROCHI,

DUM VIVERET,

OMNIBUS BONI PASTORIS OFFICIIS

EGREGIE FUNCTI,

MEIQUE IN LITTERARUM, PHILOSOPHIÆ

AC THEOLOGIÆ TIROCINIO PRÆCEPTORIS

MUNIFICENTISSIMI AC PRUDENTISSIMI,

HÆC S. ANSELMI OPERA

GRATO ANIMO

D. D. D.

G. C. Ubbaghs.

PRÉFACE DU TRADUCTEUR.

S. Anselme, né à Aoste en Piémont en 1033, après avoir étudié quelque temps à l'abbaye du Bec en Normandie sous Lanfranc, y devint moine en 1060, prieur trois ans plus tard et abbé en 1078. Nommé archevêque de Cantorbéry en 1093, il mourut le 20 avril 1109. Sa vie l'a fait mettre au nombre des Saints, ses écrits lui ont mérité le titre de Docteur de l'Église. Au milieu des fonctions de son ministère au Bec et à Cantorbéry, ainsi que dans son exil à Rome et à Lyon, il composa plusieurs ouvrages. Nous ne parlerons ici que de ceux qui sont contenus dans ce volume.

Ces quatre écrits se rapportent tous au même sujet, l'existence et la nature de Dieu et la Trinité des personnes divines. Le deuxième est, quant au fond, un abrégé du premier, et les deux autres sont des appendices du second.

Le Monologue, écrit pendant que l'auteur était prieur au couvent du Bec, présente d'abord (chap. I—IV) trois preuves de l'existence de Dieu fondées sur les idées ontologiques de la bonté, de la grandeur et de l'être. Ensuite il explique la nature de Dieu ou les perfections qui appartiennent à son essence (chap. V—XXVIII). Existant de soi, Dieu a tout créé de rien par

son Verbe qui lui est consubstantiel ; il conserve tout ; il est partout et toujours ; en un mot, il est tout ce qu'il vaut mieux être que n'être pas. Par ce seul principe, on voit quelles perfections appartiennent à Dieu et comment elles lui appartiennent ; on voit en particulier comment il est non-seulement vivant, vrai, juste, bon, etc. mais aussi la vie même, la vérité même, la justice même, etc.; on voit encore qu'il est lui-même, sa vie, sa vérité, sa justice, et comment toutes ces perfections ne sont qu'une seule et même toute-perfection, une seule et même essence ; on voit de plus comment il est partout et toujours, ou en quoi consiste son éternité, son immensité, son immutabilité, et en quel sens il est ou n'est pas une substance. L'étude de l'essence divine est suivie de l'étude de la Trinité. Les chapitres XXIX—XLVIII traitent, de la manière la plus approfondie, de la génération éternelle du Verbe, de ses rapports avec le Père, avec l'essence divine et avec les êtres créés. Les chapitres XLIX—LXIII sont consacrés à la procession du Saint-Esprit et à ses rapports avec l'essence et les deux autres personnes divines. Les chapitres LXIV et LXV expliquent comment on peut étudier et connaître ce mystère quoiqu'il soit incompréhensible. Enfin les derniers

chapitres (LXVI—LXXIX) traitent brièvement de l'âme humaine, image de la divine Trinité, du but et des moyens de réaliser le but de son existence, lequel n'est autre que la possession du souverain bien, Dieu même.

Le Prosloge, écrit aussi à l'abbaye du Bec, traite sous une forme plus concise à peu près le même sujet que le Monologue. Après avoir exhorté à méditer Dieu (chap. I), S. Anselme propose (chap. II—IV) sa célèbre preuve de l'existence de Dieu basée sur l'idée de l'être infini. Le chapitre V présente cette même idée comme le principe d'après lequel on peut déterminer quelles perfections doivent être attribuées à Dieu. Les chapitres VI—XXII expliquent en détail ces perfections, en s'occupant plus spécialement que le Monologue des attributs moraux. Le chapitre XXIII seul a pour objet la Trinité. Les trois derniers contiennent une magnifique description du bonheur destiné à l'homme qui aime Dieu.

Les deux appendices se rapportent exclusivement aux trois chapitres du Prosloge qui renferment la preuve de l'existence de Dieu. Le premier est la critique de cet argument par Gaunilon, moine de Marmoutiers. S. Anselme fut si peu offensé de cette critique qu'à la fin de sa réponse

il en remercie l'auteur, et que, selon son biographe Eadmer, il exprima le désir que tous ceux qui « aimeraient d'avoir le Prosloge voulussent aussi écrire à la fin de ce livre la critique de son argumentation avec sa réponse à cette critique (1). »

Cette réponse de S. Anselme est le second appendice; l'auteur y répète son argument, l'éclaircit davantage, le fortifie par de nouvelles considérations, et résout une à une les difficultés proposées par Gaunilon.

La méthode suivie dans ces écrits consiste à ne rien prouver par l'autorité des saintes Écritures, mais à examiner ce que la raison peut constater à l'égard de l'existence de Dieu, de sa nature et des autres vérités discutées dans ces livres. Ce n'est pas que l'auteur prétende en rationaliste que la raison sceptique, ou la raison ne relevant que d'elle-même, doive chercher à connaître si ce sont des vérités oui ou non; mais, d'après lui, c'est la raison déjà formée du chrétien qui doit tâcher de savoir autant que possible comment et pourquoi ces vérités sont ce qu'elles sont. Sa méthode est fondée sur ces trois prin-

(1) « Ab illis qui libellum illum habere dignantur petitum iri desiderans, quatenus in fine ipsius operis suæ argumentationis reprehensio et reprehensioni sua responsio subscribatur. » *De Vita S. Anselmi*, p. 7. ed. Gerberon.

cipes : Le chrétien affermi dans la foi doit s'efforcer de concevoir ce qu'il croit (1). Par rapport aux vérités chrétiennes, la foi doit précéder la raison, ou la conception de ces vérités, et non la suivre (2). La foi doit à leur égard toujours rester la règle ou la sauve-garde de la raison (3).

On peut caractériser ces écrits en disant qu'ils forment ensemble un traité en partie de haute métaphysique et en partie de théologie spéculative, ou plutôt un traité de l'une et de l'autre de ces deux sciences.

Deux mots feront suffisamment pressentir la

(1) « Sicut rectus ordo exigit ut profunda christianæ fidei credamus, priusquam ea præsumamus ratione discutere ; ita negligentiæ mihi videtur si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere. » *Cur Deus Homo*, c. 2.

(2) « Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere. » *Ad Fulcon.* Epist. II, 41. — « Hoc ipsum, quod dico, qui non crediderit non intelliget ; nam qui non crediderit non experietur, et qui expertus non fuerit non intelliget. » *De Fide Trin.* c. 2. Cf. *Proslog*. c. 1, sub fin.

(3) « Nullus quippe christianus debet disputare *quomodo* quod catholica Ecclesia corde credit et ore confitetur *non sit;* sed semper eamdem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum illam vivendo, humiliter, quantum potest, *quærere rationem quomodo sit.* Si potest intelligere, Deo gratias agat ; si non potest, non immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum. » *De Fide Trin.* c. 2.

valeur de ces écrits. D'une part, c'est à juste titre que S. Anselme et S. Thomas sont regardés comme étant parmi les docteurs scolastiques ce que Platon et Aristote sont parmi les philosophes. D'autre part, ces livres sont considérés communément comme les plus importants des ouvrages de S. Anselme, tant à cause de la nature du sujet, qui est le fondement de toute philosophie et de toute théologie, qu'à cause des grandes et nombreuses difficultés qu'il présente, de l'admirable profondeur et de l'extrême précision avec lesquelles il est traité, enfin de la parfaite orthodoxie où l'auteur se maintient malgré l'apparente hardiesse de la forme. Aussi est-il vrai de dire que, quoique le rationalisme et le panthéisme modernes en Allemagne et en France se soient prévalus de ces ouvrages, il ne s'y trouve pas une seule phrase dont ils puissent tirer parti, à moins de la détourner, comme on ne manque pas de le faire, de son sens naturel contre la pensée certaine de l'auteur. On dirait même en lisant ces livres que l'auteur a constamment en vue de combattre le panthéisme.

Quant au style de S. Anselme, sa latinité est loin d'être barbare, elle est de beaucoup supérieure à celle des scolastiques des siècles postérieurs; parfois cependant il imite trop S. Augustin dans

la construction de certaines phrases dont les antithèses sont trop artificielles et les cadences trop forcées. De plus, la concision parfois laconique et la sévérité extrême des discussions scientifiques souvent abstraites, toujours profondes, rendent la lecture, particulièrement celle du Monologue, assez difficile. Mais si le Monologue, en se renfermant dans une argumentation rigoureuse, présente à l'esprit une discussion toujours calme et persuasive, le Prosloge, écrit sous la forme d'une allocution continue, adressée tour à tour à Dieu et à l'âme, émeut en outre le cœur, y répand tantôt une douce mélancolie par la peinture de nos misères, tantôt l'élève par un chaleureux entraînement vers Dieu, source de tout bien, enfin l'inonde constamment de ce parfum de suave piété qui est le cachet propre des livres écrits par des saints.

Pour éditer le texte de ces ouvrages nous avons eu le bonheur d'obtenir de la bibliothèque de l'Université de Louvain un superbe manuscrit de la fin du XII[e] siècle (A). Nous en avons comparé le texte mot pour mot avec le texte que Gerberon a rétabli avec tant de soins et de peines à l'aide de neuf éditions, et d'une douzaine de manuscrits (B), et tout considéré, nous l'avons trouvé supérieur même à celui de Gerberon, de

sorte que nous avons cru devoir le publier de préférence à tout autre. Toutefois nous avons pris soin de noter tous les endroits où notre manuscrit diffère de l'édition de Gerberon, et d'améliorer ainsi, autant que possible, un texte par l'autre, en faisant précéder d'un † les mots où nous avons préféré la leçon du manuscrit et d'un * ceux où la variante adoptée par Gerberon nous a paru préférable. A la fin du volume nous dresserons, dans une note spéciale (C), un catalogue détaillé de toutes les différences de ces deux sources; de cette façon le lecteur aura à la fois sous les yeux les deux textes complets.

Dans notre traduction, nous avons suivi les mêmes règles que nous nous étions prescrites pour la traduction de l'*Itinerarium* de S. Bonaventure : reproduire fidèlement toutes les pensées de l'auteur, et autant que possible jusqu'aux moindres nuances de ses pensées; employer les mêmes termes dont il s'est servi, en tant qu'ils sont encore en usage, et ne chercher d'autre élégance que celle qui résulte nécessairement de l'observation indispensable des règles de la langue. C'est parce que M. Bouchitté ne s'est pas conformé à ces principes que nous avons dû écarter sa traduction, dont l'inexactitude ne paraît pas avoir été assez remarquée par le public (D).

Afin d'aider à comprendre le véritable sens de l'auteur, nous avons intercalé dans le corps de notre traduction, entre crochets angulaires [ ], quelques mots explicatifs; nous avons mis au bas des pages quelques courtes notes, et nous avons placé à la fin du volume un certain nombre de notes plus étendues, indiquées dans le texte par des lettres majuscules.

On sait que la division des chapitres du Monologue diffère de beaucoup dans les différentes éditions. Notre manuscrit, qui présente dans le texte deux différences relativement à la division adoptée par Gerberon, prouve par les titres qu'il donne des chapitres que la division de Gerberon est la plus exacte; c'est pourquoi nous n'avons pas hésité à la suivre.

Pour la distribution des chapitres par alinéa, qu'on ne rencontre dans aucune édition antérieure du texte, nous avons suivi le système du cardinal De Aguirre (1).

Enfin, au lieu des longs sommaires de Ger-

(1) On sait que le cardinal de Aguirre a publié, à Salamanque en 1685, sous le titre de *S. Anselmi Theologia, etc.* un commentaire du Monologue de S. Anselme en trois volumes in-fol. contenant ensemble à peu près 2400 pages. Il y a inséré le texte intégralement jusqu'au chapitre 68 inclusivement, en coupant les chapitres de la manière que nous avons imitée.

beron sur le Monologue, nous avons fait une table analytique et raisonnée des matières contenues dans tous ces quatre écrits. Elle en présentera un résumé assez long pour être complet et assez bref pour ne pas fatiguer celui qui voudrait trouver promptement tout ce que contiennent en substance ces livres remplis des enseignements les plus précieux.

Puisse cette publication contribuer efficacement au progrès des études métaphysiques et théologiques! C'est le but unique de l'éditeur.

S. ANSELMI

MONOLOGION.

S. ANSELMI

MONOLOGION.



PROLOGUS.

Quidam fratres sæpe me studioseque precati sunt, ut quædam, quæ illis de meditanda divinitatis essentia et quibusdam aliis † hujusmodi meditationi cohærentibus usitato sermone colloquendo protuleram, sub quodam eis meditationis exemplo describerem. Cujus scilicet scribendæ meditationis magis secundum suam voluntatem, quam secundum rei facilitatem aut meam possibilitatem, hanc mihi formam præstituerunt : quatenus auctoritate Scripturæ penitus nihil in ea persuaderetur; sed quidquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse plano stylo, et vulgaribus argumentis, simplicique disputatione, et rationis necessitas breviter cogeret, et veritatis claritas patenter ostenderet. Voluerunt etiam, ut nec simplicibus peneque fatuis objectionibus mihi occurrentibus obviare contemnerem. Quod quidem diu tentare recusavi, atque mecum † rem ipsam comparans, multis me rationibus excusare

MONOLOGUE

DE S. ANSELME [1].

PRÉFACE.

Quelques frères m'ont prié souvent et avec instance de leur mettre par écrit sous forme de méditation certaines idées, que je leur avais présentées en nous entretenant familièrement, touchant la manière de méditer sur l'essence de la divinité et sur quelques autres sujets qui s'y rattachent. Consultant plutôt leur désir que la facilité de l'exécution et la mesure de mes forces, ils m'ont tracé le plan de mon écrit, en me demandant de ne m'appuyer nulle part sur l'autorité de l'Écriture, mais d'exposer, au moyen d'un style clair, d'arguments à la portée de tous et d'une discussion simple, les conclusions de chacune de nos investigations, telles que la raison force de les admettre et que l'évidence de la vérité les montre. Ils ont aussi voulu que je ne négligeasse pas les objections simples et presque insensées que je rencontrerais. J'ai longtemps refusé de faire cet essai, et comparant l'œuvre à mes forces, je leur ai présenté plusieurs raisons pour m'excuser; car plus ils désiraient que je leur rendisse la chose facile, plus ils

(1) Voir à la fin du volume la note E.

tentavi. Quanto enim id quod petebant usu sibi optabant facilius, tanto illud mihi actu injungebant difficilius. Tandem tamen victus, tum precum modesta importunitate, tum studii eorum non contemnenda honestate, invitus quidem propter rei difficultatem et ingenii mei imbecillitatem, quod precabantur incepi, sed libenter propter eorum charitatem, quantum potui, secundum eorum diffinitionem effeci.

Ad quod cum ea spe sim adductus, ut quidquid facerem, illis solis a quibus exigebatur esset notum, et paulo post eisdem idipsum ut vilem rem fastidientibus contemptu esset obruendum; scio enim me in eo non tam precantibus satisfacere potuisse, quam precibus me prosequentibus finem posuisse; nescio tamen quo pacto sic præter spem evenit, ut non solum prædicti fratres, sed et plures alii scripturam ipsam, quisque sibi eam transcribendo in longum, memoriæ † commendare satagerent. Quam ego sæpe retractans, nihil potui invenire me in ea dixisse, quod non catholicorum Patrum, et maxime beati Augustini, scriptis cohæreat.

Quapropter, si cui videbitur quod in eodem opusculo aliquid protulerim, quod aut nimis novum sit, aut a veritate dissentiat, rogo ne statim me aut præsumptorem novitatum aut falsitatis assertorem exclamet; sed prius libros præfati Doctoris Augustini de Trinitate diligenter per-

la rendaient difficile pour moi. Cependant vaincu enfin par la modeste importunité de leurs prières et par les intentions louables de leur zèle, j'ai commencé, malgré moi à cause de la difficulté du sujet et de la faiblesse de mon esprit, ce qu'ils me demandaient; mais, à cause de l'amour que je leur porte, je l'ai effectué de bon cœur, autant qu'il m'était possible, d'après le plan qu'ils m'avaient tracé.

J'y ai été engagé par l'espoir que mon travail ne serait connu que de ceux qui l'avaient demandé, et que bientôt, las de le lire, ils enseveliraient dans le mépris de l'oubli un ouvrage qui, je le sais, a pu mettre fin à leurs prières sans pouvoir satisfaire leur attente. Cependant il est arrivé, je ne sais comment, contre mon espérance, que non seulement les frères dont j'ai parlé, mais aussi plusieurs autres ont copié tout mon écrit pour s'en imprimer le contenu dans la mémoire. En le revoyant moi-même à plusieurs reprises, je n'ai pu trouver y avoir rien dit qui ne s'accorde avec les écrits des Pères catholiques et principalement de saint Augustin.

Si donc quelqu'un trouvait dans cet opuscule quelque assertion qui lui semblât suspecte de nouveauté exorbitante ou qui fût contraire à la vérité, je le prie de ne pas me décrier aussitôt comme un novateur ou comme un faux docteur, mais de lire d'abord attentivement les

spiciat, deinde secundum eos opusculum meum dijudicet.

Quod enim dixi, summam Trinitatem posse dici tres substantias, Græcos sequutus sum, qui confitentur tres substantias in una * essentia, eadem fide qua nos tres personas in una substantia. Nam hoc significant in Deo per substantiam, quod nos per personam.

Quæcumque autem ibi dixi sub persona secum sola cogitatione disputantis et investigantis ea quæ prius non animadvertisset, prolata sunt, sicut sciebam eos velle quorum petitioni obsequi intendebam.

Precor autem et obsecro vehementer, si quis voluerit hoc opusculum transcribere, ut hanc præfationem in capite libelli ante ipsa capitula studeat præponere. Multum enim prodesse puto ad intelligenda ea quæ ibi legerit, si quis prius qua intentione quove modo disputata sint cognoverit. Puto etiam quod, si quis hanc ipsam præfationem prius viderit, non temere judicabit, si quid contra suam opinionem prolatum invenerit.

livres de saint Augustin *sur la Trinité* et de juger ensuite mon opuscule d'après ceux-ci.

Car en disant qu'on peut dire que dans la suprême Trinité il y a trois substances, j'ai suivi les grecs qui confessent trois substances dans une essence, sans que leur foi diffère de la nôtre par laquelle nous confessons trois personnes dans une substance, puisqu'ils entendent par substance en Dieu ce que nous entendons par personne (F).

Quant à tout ce que j'ai dit en supposant un homme qui discute avec lui-même ses propres pensées et y recherche ce qu'il n'avait pas remarqué d'abord, je l'ai fait pour me conformer au désir de ceux à la demande desquels je voulais satisfaire.

Au reste, je prie avec instance celui qui voudrait transcrire cet opuscule d'avoir soin de placer cette préface en tête du livre et même avant les titres des chapitres (G), car je crois qu'il est très utile pour l'intelligence de ce traité de savoir dans quelle intention et de quelle manière les discussions qui s'y trouvent ont été amenées. Je pense aussi que celui qui aura lu d'avance cette préface ne se laissera pas aller à un jugement téméraire s'il rencontre dans le livre quelque assertion contraire à son opinion.

CAPITULA.

TITRES DES CHAPITRES.

XIII. *Quod sicut omnia per summam essentiam facta sunt, ita vigeant per ipsam.*

XIV. *Quod illa sit in omnibus et per omnia, et omnia sint ex illa, et per illam et in illa.*

XV. *Quid possit aut non possit de illa dici substantialiter.*

XVI. *Quod idem sit illi esse justam quod est esse justitiam, et eodem modo de his quæ similiter de illa dici possunt; et quod nihil horum monstret qualis illa vel quanta sit, sed quid sit.*

XVII. *Quod ita sit simplex ut omnia, quæ de ejus esse dici possunt, unum idemque sint in illa; et nihil de ea dici possit substantialiter nisi in eo quod quid est.*

XVIII. *Quod sit sine principio et sine fine.*

XIX. *Quomodo nihil fuit ante aut erit post illam.*

XX. *Quod illa sit in omni loco et tempore.*

XXI. *Quod in nullo sit loco aut tempore.*

XXII. *Quomodo sit in omni et in nullo loco et tempore.*

XXIII. *Quomodo melius intelligi possit esse ubique quam in omni loco.*

XXIV. *Quomodo melius intelligi possit esse semper quam in omni tempore.*

XXV. *Quod nullis mutabilis sit accidentibus.*

XXVI. *Quomodo illa dicenda sit esse substantia, et quod sit extra omnem substantiam, et singulariter sit quidquid est.*

XIII. *Que comme toutes choses ont été faites par la suprême essence, de même elles sont conservées par elle.*

XIV. *Qu'elle est en tout et partout et que tout est d'elle, par elle et en elle.*

XV. *Ce qu'on peut ou non affirmer d'elle substantiellement.*

XVI. *Que pour elle être juste est la même chose qu'être la justice, et qu'il en est de même des autres attributs semblables; et qu'aucun d'eux ne désigne quelle elle est ni combien grande elle est, mais ce qu'elle est.*

XVII. *Qu'elle est tellement simple que tout ce qui peut être dit de son essence est en elle une seule et même chose; et qu'on ne peut rien affirmer d'elle substantiellement qui ne se rapporte à son essence.*

XVIII. *Qu'elle est sans commencement et sans fin.*

XIX. *Comment rien n'a été avant elle et rien ne sera après elle.*

XX. *Qu'elle est en tout lieu et en tout temps.*

XXI. *Qu'elle n'est dans aucun lieu ou dans aucun temps.*

XXII. *Comment elle est en tout lieu et en tout temps et en aucun lieu et en aucun temps.*

XXIII. *Comment on peut mieux concevoir qu'elle est partout qu'en tous lieux.*

XXIV. *Comment on peut mieux concevoir qu'elle est toujours qu'en tout temps.*

XXV. *Qu'elle ne peut être changée par des accidents.*

XXVI. *Comment on doit dire qu'elle est une substance; qu'elle n'est dans aucune substance, et qu'elle est d'une manière exclusivement propre à elle tout ce qu'elle est.*

XXVII. *Quod non contineatur in communi tractatu substantiarum, et tamen sit substantia et individuus spiritus.*

XXVIII. *Quod idem spiritus simpliciter sit, et creata illi comparata non sint.*

XXIX. *Quod ejus locutio idipsum sit quod ipse, cum non sint duo, sed unus spiritus.*

XXX. *Quod eadem locutio non constet ex pluribus verbis, sed sit unum Verbum.*

XXXI. *Quod ipsum Verbum non sit similitudo factorum, sed veritas essentiæ; facta vero sint aliqua veritatis imitatio. Et quæ naturæ magis sint et præstantiores quam cæteræ.*

XXXII. *Quod summus spiritus se ipsum dicat coæterno Verbo.*

XXXIII. *Quod † uno Verbo dicat se et quod † fecit.*

XXXIV. *Quomodo suo Verbo videri possit dicere creaturam.*

XXXV. *Quod quidquid factum est in ejus Verbo et scientia sit vita et veritas.*

XXXVI. *Quam incomprehensibili modo dicat vel sciat res a se factas.*

XXXVII. *Quod quidquid ipse est ad creaturam, hoc sit et Verbum ejus, nec tamen ambo simul pluraliter.*

XXXVIII. *Quod dici non possit quid duo sint, quamvis necesse sit esse duos.*

XXXIX. *Quod idem Verbum sit a summo spiritu nascendo.*

XXVII. *Qu'elle n'est pas renfermée dans la classification ordinaire des substances, et qu'elle est cependant une substance et un esprit individuel.*

XXVIII. *Que ce même esprit est simplement et que les choses créées comparées à lui ne sont pas.*

XXIX. *Que son langage est la même chose que lui, puisqu'ils ne sont pas deux esprits, mais un seul.*

XXX. *Que ce même langage n'est pas composé de plusieurs paroles, mais qu'il est un seul Verbe.*

XXXI. *Que ce Verbe n'est pas une ressemblance des choses créées, mais la vérité de l'essence, et que les choses créées sont une certaine imitation de la vérité; et quelles natures sont plus et meilleures que les autres.*

XXXII. *Que l'esprit suprême se parle lui-même par un Verbe qui lui est coéternel.*

XXXIII. *Qu'il se parle soi-même et ce qu'il a fait par un seul Verbe.*

XXXIV. *Comment on peut voir qu'il parle la créature par son propre Verbe.*

XXXV. *Que tout ce qui a été fait est dans son Verbe et dans sa science vie et vérité.*

XXXVI. *Qu'il parle ou sait d'une manière incompréhensible les choses qu'il a faites.*

XXXVII. *Que tout ce qu'il est par rapport aux créatures, son Verbe l'est aussi; cependant tous les deux ensemble ne sont pas plusieurs choses.*

XXXVIII. *Qu'on ne peut pas dire ce qu'ils sont deux, quoiqu'ils soient nécessairement deux.*

XXXIX. *Que ce même Verbe est de l'esprit suprême par naissance.*

XL. *Quod verissime ille † sit parens, illud vero proles.*

XLI. *Quod ille verissime gignat, illud* verissime *gignatur.*

XLII. *Quod alterius verissime sit esse genitorem et Patrem, alterius genitum et Filium.*

XLIII. *Retractatio communionis amborum et proprietatum singulorum.*

XLIV. *Quomodo alter alterius sit essentia.*

XLV. *Quod aptius dici possit Filius essentia Patris quam Pater* essentia *Filii, et quod similiter sit Filius * Patris virtus et sapientia et similia.*

XLVI. *Quomodo quædam ex his, quæ sic proferuntur, aliter quoque possint intelligi.*

XLVII. *Quod Filius sit intelligentia intelligentiæ et veritas veritatis, † et similiter de similibus.*

XLVIII. *Quod † in memoria intelligatur Pater, sic intelligentia Filius; et quomodo Filius sit intelligentia vel sapientia memoriæ, et memoria Patris et memoriæ.*

XLIX. *Quod summus spiritus se amet.*

L. *Quod idem Amor pariter procedat a Patre et Filio.*

LI. *Quod uterque pari amore diligat se et alterum.*

LII. *Quod tantus sit ipse Amor quantus est summus spiritus.*

LIII. *Quod idem Amor sit idipsum quod est spiritus, et tamen ipse* sit *cum Patre et Filio unus spiritus.*

XL. *Que cet esprit est véritablement Père et le Verbe véritablement Fils.*

XLI. *Que cet esprit engendre véritablement et que le Verbe est* véritablement *engendré.*

XLII. *Qu'il appartient véritablement à l'un d'être générateur et Père et à l'autre d'être né et d'être Fils.*

XLIII. *Révision de ce qui est commun à tous les deux et propre à chacun en particulier.*

XLIV. *Comment l'un est l'essence de l'autre.*

XLV. *Qu'il est plus exact de dire que le Fils est l'essence du Père que le Père* l'essence *du Fils; et que le Fils est de même la force et la sagesse du Père et d'autres choses semblables.*

XLVI. *Comment quelques-unes des choses qui sont énoncées de cette manière peuvent aussi être entendues d'une autre manière.*

XLVII. *Que le Fils est l'intelligence de l'intelligence et la vérité de la vérité, et d'autres choses semblables.*

XLVIII. *Que dans la mémoire on conçoit le Père, comme dans l'intelligence le Fils, et comment le Fils est l'intelligence ou la sagesse de la mémoire et la mémoire du Père et de la mémoire.*

XLIX. *Que l'esprit suprême s'aime.*

L. *Que ce même Amour procède pareillement du Père et du Fils.*

LI. *Que chacun d'eux s'aime soi-même et l'autre d'un amour égal.*

LII. *Que cet Amour est aussi grand que l'esprit suprême.*

LIII. *Que cet Amour est la même chose que l'esprit suprême, et que cependant* il est *avec le Père et le Fils un seul esprit.*

LIV. *Quod totus procedat a Patri, totus a Filio, et tamen non sit nisi unus Amor.*

LV. *Quod non sit eorum Filius* Amor.

LVI. *Quod solus Pater sit genitor et ingenitus, solus Filius genitus, solus Amor nec genitus nec ingenitus.*

LVII. *Quod Amor idem sic sit increatus et creator sicut Pater et Filius, et tamen ipse cum illis non tres, sed unus increatus et unus creator. Et quod idem possit dici Spiritus Patris et Filii.*

LVIII. *Quod sicut Filius est essentia vel sapientia Patris, eo sensu quia habet eamdem essentiam vel sapientiam quam Pater, sic idem Spiritus sit Patris et Filii essentia et sapientia et similia.*

LIX. *Quod Pater et Filius et eorum Spiritus pariter sint in se invicem.*

LX. *Quod nullus eorum alio indigeat ad memorandum vel intelligendum vel amandum, quia singulus quisque est memoria et intelligentia et amor, et quidquid necesse est inesse summæ essentiæ.*

LXI. *Quod tamen non sunt tres, seu Pater, seu Filius, seu utriusque Spiritus.*

LXII. *Quomodo ex his tribus † multi filii nasci videantur.*

LXIII. *Quomodo non sit ibi nisi unus unius,* hoc est, unum Verbum et ex solo Patre.

LXIV. *Quod hoc licet inexplicabile sit, tamen credendum sit.*

LXV. *Quomodo de ineffabili re verum disputatum sit.*

LIV. *Qu'il procède tout entier du Père, tout entier du Fils, et que cependant il n'est qu'un seul esprit.*

LV. *Que* l'Amour *n'est pas leur Fils.*

LVI. *Que le Père seul est générateur et non engendré, qne le Fils seul est engendré, que l'Amour seul n'est ni engendré ni non-engendré.*

LVII. *Que ce même Amour est incréé et créateur comme le Père et le Fils, et que cependant il n'est pas avec eux trois incréés et trois créateurs, mais un seul; et qu'il peut être nommé l'Esprit du Père et du Fils.*

LVIII. *Que comme le Fils est l'essence ou la sagesse du Père, dans ce sens qu'il a la même essence ou la même sagesse que le Père, ainsi cet Esprit est l'essence et la sagesse du Père et du Fils, et d'autres choses semblables.*

LIX. *Que le Père et le Fils et leur Esprit sont mutuellement les uns dans les autres.*

LX. *Qu'aucun d'eux n'a besoin d'un autre pour se souvenir, comprendre ou aimer, parce que chacun en particulier est mémoire, intelligence et amour et tout ce qui est nécessairement dans l'essence suprême.*

LXI. *Que cependant il n'y a pas trois Pères, Fils ou Esprits, mais un seul Père, un seul Fils et un seul Esprit.*

LXII. *Comment de ces trois semblent naître beaucoup de Fils.*

LXIII. *Comment il n'y a là qu'un seul d'un seul,* c'est-à-dire un Verbe d'un seul Père.

LXIV. *Que, quoique cela soit inexplicable, il faut cependant le croire.*

LXV. *Comment on a discuté la vérité concernant une chose ineffable.*

LXVI. *Quod per rationalem mentem maxime accedatur ad cognoscendum summam essentiam.*

LXVII. *Quod mens ipsa speculum ejus et imago ejus sit.*

LXVIII. *Quod rationalis creatura ad amandum illam facta sit.*

LXIX. *Quod anima semper illam amans aliquando vere beate vivat.*

LXX. *Quod illa se amanti se ipsam retribuat,* ut æterne beata sit.

LXXI. *Quod illam contemnens æterne misera erit.*

LXXII. *Quod omnis anima humana sit immortalis; et quod aut semper misera aut aliquando vere beata sit.*

LXXIII. *Quod nulla anima injuste privetur summo bono, et quod omnino ad ipsum sit nitendum.*

LXXIV. *Quod summa essentia sit speranda.*

LXXV. *Quod credendum sit in illam,* hoc est, credendo tentendum in illam.

LXXVI. *Quod in Patrem et Filium et eorum Spiritum pariter et in singulos et simul in tres credendum sit.*

LXXVII. *Quæ sit viva, quæ mortua fides.*

LXXVIII. *Quod tres summa essentia quodammodo dici possit.*

LXXIX. *Quod ipsa † dominetur omnibus et regat omnia et sit solus Deus* (1).

(1) Les mots qui dans cette table ne sont pas imprimés en italique sont ajoutés dans l'édition de Gerberon pour donner des explications qui, sans être nécessaires, ne sont pas inutiles.

LXVI. *Que c'est par l'âme raisonnable qu'on approche le plus de la connaissance de l'essence suprême.*

LXVII. *Que l'âme est elle-même un miroir et une image de cette essence.*

LXVIII. *Que la créature raisonnable a été faite pour aimer cette essence.*

LXIX. *Que l'âme qui aime toujours cette essence vivra un jour véritablement heureuse.*

LXX. *Que cette essence se donne elle-même à l'âme qui l'aime*, afin qu'elle soit éternellement heureuse.

LXXI. *Que l'âme qui méprise cette essence sera éternellement malheureuse.*

LXXII. *Que toute âme humaine est immortelle; et qu'elle sera ou toujours malheureuse ou un jour véritablement heureuse.*

LXXIII. *Qu'aucune âme ne sera injustement privée du souverain bien, et qu'il est tout à fait nécessaire de se porter vers lui.*

LXXIV. *Qu'on doit espérer la suprême essence.*

LXXV. *Qu'on doit croire en elle*, c'est-à-dire se porter vers elle par la foi.

LXXVI. *Qu'on doit croire pareillement dans le Père, dans le Fils et dans leur Esprit, en chacun d'eux en particulier et en tous les trois ensemble.*

LXXVII. *Quelle foi est vivante et quelle foi est morte.*

LXXVIII. *Que la suprême essence peut d'une certaine manière être appelée trois.*

LXXIX. *Qu'elle règne sur toutes choses, les gouverne toutes, et est seule Dieu.*

CAPUT I.

Quod sit quiddam optimum et maximum et summum omnium quæ sunt.

Si quis unam naturam summam omnium quæ sunt, solam sibi in æterna sua beatitudine sufficientem, omnibusque rebus aliis hoc ipsum quod aliquid sunt, aut quod aliquo modo bene sunt, per omnipotentem bonitatem suam dantem et facientem, aliaque perplura quæ de Deo sive de ejus creatura necessario credimus, aut non audiendo aut non credendo ignorat, † puto quia ea ipsa ex magna parte, si vel mediocris ingenii est, potest ipse sibi saltem sola ratione persuadere.

Quod cum multis modis facere possit, unum ponam quem illi æstimo esse promptissimum. Etenim cum omnes frui solis his appetant quæ bona putant, in promptu est ut aliquando mentis oculum convertat ad investigandum illud, unde sunt bona ea ipsa quæ non appetit nisi quia judicat esse bona; ut deinde, ratione ducente et † illo prosequente, ad ea quæ irrationabiliter ignorat rationabiliter proficiat.

In quo tamen si quid dixero, quod major non monstret auctoritas, sic volo accipi, ut quamvis ex rationibus quæ mihi videbuntur quasi neces-

CHAPITRE I.

Qu'il y a quelque chose d'absolument bon, grand et supérieur à tout ce qui est.

Si quelqu'un ignore qu'il y a une nature une, supérieure à tout ce qui est, se suffisant à elle-même dans son éternelle béatitude, et donnant, par sa toute-puissante bonté, à tous les autres êtres ce qui fait qu'ils sont quelque chose et qu'ils sont bien de quelque manière; s'il ignore encore beaucoup d'autres points que nous croyons nécessairement sur Dieu et les créatures, il n'importe que cette ignorance vienne d'un manque d'instruction ou d'un manque de foi, je pense que, pourvu qu'il soit un peu intelligent, il pourra par la seule raison se convaincre, au moins en grande partie, de ces choses.

Et comme il peut faire cela de plusieurs manières, je lui en présenterai une qui, je le pense, lui sera très-facile. Tous les hommes en effet désirant de jouir, mais seulement des choses qu'ils jugent bonnes, il lui est aisé de tourner parfois l'œil de son esprit pour chercher l'être duquel vient la bonté des choses qu'il ne désire que parce qu'il les juge bonnes, afin que, désormais guidé par la raison et aidé par cet être qu'il cherche, il parvienne à connaître ce qu'il n'est pas raisonnable d'ignorer.

Toutefois, si dans cet écrit j'avance quelque chose qui ne soit pas prouvé par une plus grande autorité, je désire qu'on pense que, quoique par suite des raisons

sarium concludatur, non ob hoc tamen omnino necessarium, sed tantum sic interim videri posse dicatur.

Facile est igitur, ut aliquis sic secum tacitus dicat : Cum tam innumerabilia bona sint, quorum tam multam diversitatem et sensibus corporeis experimur et ratione mentis discernimus, estne credendum esse unum aliquid per quod unum † sunt bona quæcumque bona sunt, aut sunt bona alia per aliud? Certissimum quidem et omnibus volentibus advertere perspicuum est, quia quæcumque dicuntur † ad aliquid, ita ut ad invicem magis aut minus aut æqualiter dicantur, per aliud dicuntur; quod non aliud et aliud, sed idem intelligitur in diversis, sive in illis æqualiter sive inæqualiter consideretur. Nam quæcumque justa dicuntur ad invicem, sive pariter sive magis vel minus, non possunt intelligi justa nisi per justitiam, quæ non est aliud et aliud in diversis. Ergo, cum certum sit quod omnia bona, si ad invicem conferantur, aut æqualiter aut inæqualiter sint bona, necesse est ut omnia sint per aliquid bona, quod intelligitur idem in diversis bonis, licet aliquando videantur bona dici alia per aliud. Per aliud enim videtur dici bonus equus, quia fortis est, et per aliud bonus equus, quia velox est. Cum enim videatur dici bonus per fortitudinem et bonus per velocitatem, non tamen idem videtur esse fortitudo et velocitas. Verum

qui me semblent certaines la conclusion soit présentée comme nécessaire, celle-ci ne devra cependant pas être regardée comme absolument nécessaire, mais seulement comme pouvant jusqu'à présent paraître telle.

Ainsi, il est facile à un homme de se dire intérieurement à soi-même : Puisqu'il y a un si grand nombre de biens dont la diversité si multiple nous est connue et par l'expérience des sens et par l'intuition de l'esprit, dois-je croire qu'il y ait un être un par lequel seul sont bonnes toutes les choses qui sont bonnes, ou faut-il penser que celles qui diffèrent de lui sont bonnes par quelque autre chose? Il est très-certain et évident pour quiconque veut y faire attention que tous les objets entre lesquels existe un rapport de plus, de moins, ou d'égalité, sont tels en vertu de quelque chose qui n'est pas différent mais le même en tous, n'importe qu'il y soit en proportion égale ou inégale. Car toutes les choses qui sont dites justes les unes à l'égard des autres, qu'elles soient plus, moins ou également justes, elles ne peuvent être conçues comme justes que par la justice qui dans les objets divers ne saurait être diverse elle-même. Comme donc il est certain que toutes les choses bonnes, comparées les unes aux autres, le sont également ou inégalement, il faut qu'elles soient bonnes par quelque chose que l'on conçoit identique dans toutes, quoique les diverses choses bonnes semblent parfois être bonnes par quelque chose de différent; car un cheval, par exemple, semble être bon par autre chose en tant qu'il est courageux et par autre chose en tant qu'il est rapide; en effet, quoiqu'on dise qu'il est bon par le courage et par la rapidité, cependant il ne semble pas que la rapidité et le courage soient une même chose. Mais, si un cheval est

si equus, quia est fortis † aut velox, bonus est; quomodo fortis et velox latro malus est? Potius igitur quemadmodum fortis et velox latro ideo malus est quia noxius est, ita fortis et velox equus idcirco bonus est quia utilis est.

Et quidem nihil solet putari bonum, nisi aut propter aliquam utilitatem, ut bona dicitur salus et quæ saluti prosunt, aut propter quamlibet honestatem, sicut pulchritudo æstimatur bona et quæ pulchritudinem juvant. Sed quoniam jam perspecta ratio nullo potest dissolvi pacto, necesse est omne quoque utile vel honestum, si vere bona sunt, per idipsum esse bona per quod necesse est cuncta esse bona, quidquid illud sit.

Quis autem dubitet illud ipsum, per quod cuncta sunt bona, esse magnum bonum? Illud igitur est bonum per seipsum, quoniam omne bonum est per ipsum. Ergo consequitur, ut omnia alia bona sint per aliud quam quod ipsa sunt, et ipsum solum per seipsum. At nullum bonum quod per aliud est, æquale aut majus est eo bono quod per se est bonum. Illud itaque solum est summe bonum, quod solum est per se bonum. Id enim summum bonum est, quod sic supereminet aliis, ut nec par habeat, nec præstantius. Sed quod est summe bonum, est etiam summe magnum. Est igitur unum aliquid summe bonum et summe magnum, id est, summum omnium quæ sunt.

bon parce qu'il est courageux ou rapide, pourquoi un voleur courageux et rapide est-il mauvais? Il est donc plutôt vrai que, de même qu'un voleur courageux et rapide est mauvais parce qu'il est nuisible, de même un cheval courageux et rapide est bon parce qu'il est utile.

En effet, ordinairement rien n'est réputé bon si ce n'est à cause d'une certaine utilité, comme la santé et ce qui lui est favorable, ou à cause d'un certain avantage moral, comme la beauté et ce qui y contribue. Mais, comme la raison déjà mise en évidence le prouve incontestablement, il faut encore que tout ce qui est utile ou honnête, s'il est véritablement bon, soit bon par cela même par quoi est bon tout ce qui l'est.

Or qui pourrait douter que ce par quoi est bon tout ce qui est bon ne soit un grand bien? Ceci est donc bon par soi-même, puisque tout bien est par lui. Il s'ensuit que tous les autres biens sont par un autre qu'eux et que lui seul est par lui-même. Mais aucun bien qui est par un autre n'est égal au bien qui est bon par soi, ni plus grand que lui. Cet être donc est seul souverainement bon qui seul est bon par soi; car cela seul est suprême qui surpasse tellement les autres qu'il n'a ni égal ni supérieur. Mais ce qui est souverainement bon est aussi souverainement grand. Il y a donc un être souverainement bon et souverainement grand, c'est à dire absolument supérieur à tout ce qui est (H).

CAPUT II.

De eadem re.

Quemadmodum autem inventum est aliquid esse summe bonum, quoniam cuncta bona per unum aliquid sunt bona quod est bonum per seipsum, sic ex necessitate colligitur aliquid esse summe magnum, quoniam quæcumque magna sunt per unum aliquid magna sunt, quod magnum est per seipsum. Dico autem non magnum spatio, ut est corpus aliquod; sed quod quanto majus, tanto melius est aut dignius, ut est sapientia. Et quoniam non potest esse summe magnum, nisi id quod est summe bonum, necesse est aliquid esse maximum et optimum, id est, summum omnium quæ sunt.

CAPUT III.

Quod sit quædam natura, per quam est quidquid est, quæ est per se, et est summum omnium quæ sunt.

Denique, non solum omnia bona per idem aliquid sunt bona, et omnia magna per idem aliquid sunt magna, sed quidquid est, per unum aliquid videtur esse. Omne namque quod est, aut est per aliquid, aut per nihil. Sed nihil est per nihil; non enim vel cogitari potest ut sit aliquid non per aliquid. Quidquid est igitur, non nisi per

CHAPITRE II.

Du même sujet.

Comme nous avons trouvé qu'il y a un être souverainement bon, en considérant que tous les objets bons sont tels par un être qui est bon par soi, de même on doit nécessairement conclure qu'il y a un être souverainement grand, si l'on considère que tout ce qui est grand l'est par un être qui est grand par lui-même, grand, dis-je, non par l'étendue, comme un corps, mais qui plus il est grand, plus il est bon ou digne, telle que la sagesse. Et puisque rien ne peut être souverainement grand que ce qui est souverainement bon, il est nécessaire qu'il y ait un être à la fois souverainement grand et souverainement bon, c'est à dire absolument supérieur à tout ce qui est.

CHAPITRE III.

Qu'il y a une nature par laquelle est tout ce qui est; que cette nature est par elle-même, et est absolument supérieure à tout ce qui est.

Enfin, non seulement tout ce qui est bon est bon et tout ce qui est grand est grand par quelque chose d'un et d'identique, mais encore tout ce qui est paraît exister par un seul et même être. En effet, tout ce qui est est par quelque chose ou par rien; mais rien n'est par rien, car il n'est pas même possible de concevoir que quelque chose soit par rien; donc tout ce qui est n'est que par quelque chose. Cela étant ainsi, c'est par un

aliquid est. Quod cum ita sit, aut est unum, aut sunt plura, per quæ sunt cuncta quæ sunt. Sed si sunt plura, aut ipsa referuntur ad unum aliquid per quod sunt, aut eadem plura singula sunt per se, aut ipsa per se invicem sunt. At si plura ipsa sunt per unum, jam non sunt omnia per plura, sed potius per illud unum per quod hæc plura sunt. Si vero ipsa plura singula sunt per se, utique est una aliqua vis vel natura existendi per se, qua habent ut per se sint; non est autem dubium, quod per idipsum unum sint per quod habent ut sint per se; verius ergo per ipsum unum cuncta sunt, quam per plura, quæ sine eo uno esse non possunt. Ut vero plura per se invicem sint, nulla patitur ratio; quoniam irrationalis cogitatio est ut aliqua res sit per illud cui dat esse, nam nec ipsa relativa sic sunt per † invicem. Nam cum dominus et servus referantur ad invicem, et ipsi homines qui referuntur omnino non sunt per invicem, et ipsæ relationes quibus referuntur non omnino sunt per invicem, quia eædem sunt per subjecta. Cum itaque veritas omnimodo excludat plura esse per quæ cuncta sunt, necesse est unum illud esse per quod sunt cuncta quæ sunt. Quoniam ergo cuncta quæ sunt, sunt per ipsum unum, procul dubio et ipsum unum est per seipsum. Quæcumque igitur alia sunt, sunt per aliud, et ipsum solum per seipsum. At quidquid est per aliud, minus est quam illud per quod cuncta sunt alia, et quod

ou par plusieurs qu'existent tous les êtres existants. Si c'est par plusieurs, ou ceux-ci relèvent d'un seul par lequel ils existent, ou ils existent chacun par soi-même, ou bien ils existent les uns par les autres. Or, s'ils existent eux-mêmes par un seul, tous n'existent pas par plusieurs, mais plutôt par celui-là seul par qui ces plusieurs existent; si au contraire ces plusieurs existent chacun par soi-même, il faut certes qu'il y ait une force ou une nature à laquelle il est propre d'exister par soi et dont ils tiennent leur prérogative d'exister par eux-mêmes; mais alors il est indubitable qu'ils existent par cela même seul de quoi ils tiennent la propriété d'être par eux-mêmes. Il est donc plus vrai de dire que tous existent par lui seul que par plusieurs lesquels ne sauraient exister sans lui. Quant à la supposition que ces plusieurs se seraient donné mutuellement l'existence, aucune raison ne permet de l'admettre, car il est déraisonnable de penser qu'une chose existe par celle à laquelle elle donne l'existence. Aussi les relatifs eux-mêmes n'existent-ils pas de cette manière les uns par les autres; en effet, quoique le maître et l'esclave soient relatifs l'un à l'autre, les hommes qui ont entre eux ces rapports n'existent pas mutuellement l'un par l'autre, et ces rapports mêmes qui se trouvent entre eux ne sont pas le résultat d'une production mutuelle [de ces rapports], mais ils existent par la nature des sujets qui les ont. Donc, puisque la vérité ne permet point d'admettre que ce soit par plusieurs êtres que tous existent, il faut que tout ce qui existe existe par un seul. Et comme tous les êtres existants existent par lui, il est hors de doute que lui seul existe par lui-même. Donc tous les autres êtres existent par un être différent d'eux et lui il existe seul par soi. Mais tout ce qui existe

solum est per se. Quare illud quod est per se, maxime omnium est. Est igitur unum aliquid, quod solum maxime et summe omnium est. Quod autem maxime omnium est, et per quod est quidquid est bonum, vel magnum, et omnino quidquid aliquid est, id necesse est esse summe bonum, et summe magnum, et summum omnium quæ sunt. Quare est aliquid quod, sive essentia, sive substantia, sive natura dicatur, optimum et maximum est, et summum omnium quæ sunt.

CAPUT IV.

De eadem re.

Amplius; si quis intendat rerum naturas, velit, nolit, sentit non eas omnes contineri una dignitatis paritate, sed quasdam earum distingui graduum imparitate. Qui enim dubitat, quod in natura sua ligno sit melior equus, et equo præstantior homo, is profecto non est dicendus homo. Cum igitur naturarum aliæ aliis negari non possint meliores, nihilominus persuadet ratio aliquam in eis sic supereminere, ut non habeat se superiorem. Si enim hujusmodi graduum distinctio sic est infinita, ut nullus ibi sit gradus superior quo superior alius non inveniatur, ad hoc ratio deducitur, ut ipsarum multitudo naturarum nullo fine claudatur. Hoc autem nemo non putat absurdum, nisi qui nimis est absurdus. Est igitur

par un autre existe moins que ce par quoi existent tous les autres et qui seul existe par soi. C'est pourquoi ce qui existe par soi existe le plus parfaitement. Il y a donc un être un qui existe seul parfaitement et souverainement. Or l'être qui existe parfaitement et par qui existe tout ce qui est quelque chose de bon, de grand ou d'existant, doit nécessairement être meilleur, plus grand et plus parfait que tout ce qui est. Par conséquent, il y a un être qui, soit qu'on l'appelle essence, substance ou nature, est souverainement bon, souverainement grand et absolument supérieur à tout ce qui est.

CHAPITRE IV.

Du même sujet.

De plus; si quelqu'un examine attentivement les natures des êtres, qu'il le veuille ou non, il s'aperçoit qu'elles ne sont pas toutes égales en dignité, mais que quelques-unes d'entre elles se distinguent par des degrés de différence. Certes, celui qui douterait si le cheval est par sa nature supérieur au bois et l'homme au cheval ne serait pas digne du nom d'homme. Puis donc qu'on ne saurait nier que les différentes natures ne soient meilleures les unes que les autres, la raison nous oblige de reconnaître qu'il y en a une tellement au-dessus des autres qu'aucune ne lui est supérieure. Si en effet la différence de ces degrés était infinie de telle manière qu'il n'en fût aucun au-dessus duquel il n'y en eût encore un autre, la raison serait forcée d'admettre que le nombre des natures elles-mêmes est infini, ce qui est regardé comme absurde par

ex necessitate aliqua natura, quæ sic est alicui vel aliquibus superior, ut nulla sit cui ordinetur inferior.

Hæc vero natura quæ talis est, aut sola est, aut plures hujusmodi et æquales sunt. Verum si plures sunt et æquales, cum æquales esse non possint per diversa quædam, sed per idem aliquid, illud unum per quod æqualiter tam magnæ sunt, aut est idipsum quod ipsæ sunt, id est, ipsa † earum essentia, aut aliud quam quod ipsæ sunt. Sed si nihil est aliud quam ipsa earum essentia, sicut earum essentiæ non sunt plures, sed una, ita et naturæ non sunt plures, sed una; idem namque naturam hic intelligo quod essentiam. Si vero id, per quod plures ipsæ naturæ tam magnæ sunt, aliud est quam quod ipsæ sunt, per certo minores sunt quam id per quod magnæ sunt. Quidquid enim per aliud est magnum, minus est quam id per quod est magnum. Quare non sunt sic magnæ, ut illis nihil sit majus aliud. Quod si nec per hoc quod sunt, nec per aliud possibile est tales esse plures naturas quibus nihil sit præstantius, nullo modo possunt esse naturæ plures hujusmodi. Restat igitur unam et solam naturam aliquam esse, quæ sic est aliis superior, ut nulli sit inferior. Sed quod tale est, maximum et optimum est omnium quæ sunt. Est igitur quædam natura quæ est summum omnium quæ sunt.

Hoc autem esse non potest, nisi ipsa sit per

quiconque n'a pas perdu le bon sens. Il y a donc nécessairement une nature tellement supérieure aux autres qu'elle n'est inférieure à aucune.

Mais cette nature qui est telle est seule, ou il y en a plusieurs de la même sorte et égales entre elles. Or, s'il y en a plusieurs égales entre elles, comme elles ne peuvent pas être égales par des choses différentes, mais seulement par quelque chose d'identique, cette chose une qui les rend également si grandes, est identique avec elles, c'est à dire est leur essence même, ou elle est autre chose qu'elles. Mais si elle n'est que leur propre essence, comme elles n'ont pas plusieurs essences mais une seule, il s'ensuivrait qu'il n'y aurait pas plusieurs natures mais une seule, car j'entends ici par nature la même chose qu'essence. Si au contraire ce par quoi plusieurs natures sont également si grandes est autre chose qu'elles, elles sont certainement moindres que ce par quoi elles sont grandes; car tout ce qui est grand par quelque autre chose est moindre que ce par quoi il est grand. Elles ne sont donc pas tellement grandes qu'il n'y ait rien de plus grand qu'elles. Que s'il n'est pas possible, ni par ce qu'elles sont elles-mêmes ni par quelque autre chose, qu'il y ait plusieurs natures telles qu'il n'existe rien de meilleur, il est tout à fait impossible qu'il y ait plusieurs natures de ce genre. Reste donc à conclure qu'il n'y a qu'une seule nature qui est tellement supérieure aux autres qu'elle n'est inférieure à aucune; or ce qui est tel est plus grand et meilleur que tout ce qui est; il y a donc une nature qui est absolument supérieure à tout ce qui est.

Or elle ne peut être telle à moins qu'elle ne soit par

se id quod est, et cuncta quæ sunt sint per ipsam id quod sunt. Nam cum paulo ante ratio docuerit, id quod per se est, et per quod alia cuncta sunt, esse summum omnium existentium, aut e converso id quod est summum, est per se, et cuncta alia per illud, aut erunt plura summa. Sed plura summa non esse manifestum est. Quare est quædam natura, vel substantia, vel essentia, quæ per se est bona et magna, et per se est id quod est, et per quam est quidquid vere aut bonum aut magnum aut aliquid est, et quæ est summum bonum, summum magnum, summum ens, sive subsistens, id est, summum omnium quæ sunt.

CAPUT V.

Quod, sicut illa est per se et alia per illam, ita illa sit ex se et alia ex illa.

Quoniam itaque placet quod inventum est, juvat indagare, utrum hæc ipsa natura et cuncta quæ aliquid sunt non sint nisi ex ipsa, quemadmodum non nisi per ipsam. Sed liquet posse dici, quia quod est ex aliquo, est etiam per id ipsum, et quod est per aliquid, est etiam ex eo ipso; quemadmodum quod est ex materia et per artificem, potest etiam dici esse per materiam et ex artifice; quoniam per utrumque et ex utroque, id est, ab utroque habet ut sit, quamvis aliter per materiam et ex materia quam per artificem et

elle-même ce qu'elle est et que tous les êtres existants ne soient par elle ce qu'ils sont; car, comme la raison nous a appris tantôt que ce qui est par soi et par quoi sont toutes les autres choses est absolument supérieur à tout ce qui existe, il faut admettre l'une ou l'autre de ces alternatives, ou que cet être suprême est par soi-même et tous les autres par lui, ou qu'il y a plusieurs êtres suprêmes. Mais il est évident qu'il n'y a pas plusieurs êtres suprêmes. Il y a donc une nature, substance ou essence, bonne et grande par elle-même, qui est par elle-même ce qu'elle est, et par laquelle est tout ce qui est bon ou grand ou quelque chose, laquelle par conséquent est l'être souverainement bon, souverainement grand, l'être suprême, ou le suprême existant, l'être absolument supérieur à tout ce qui est.

CHAPITRE V.

Que, comme elle est par elle-même et les autres choses par elle, ainsi elle est d'elle-même et les autres choses d'elle.

Ce que nous venons de découvrir étant admis, il est à propos d'examiner si cette nature suprême et toutes les choses qui sont ne sont que d'elle, comme elles ne sont que par elle. Or il est évident qu'on peut dire que ce qui est de quelque chose est aussi par lui, et que ce qui est par quelque chose est aussi de lui; de même que d'un objet qui est de telle matière et par tel artisan on peut dire aussi qu'il est par cette matière et de cet artisan, puisque, l'un et l'autre ayant contribué à son existence, il est par et de tous les deux, quoiqu'il soit autrement par la matière et de la matière que par l'artisan et de l'artisan. Il suit donc que, de même que

ex artifice. Consequitur ergo, ut quomodo cuncta quæ sunt per summam sunt naturam id quod sunt, et ideo illa est per seipsam, alia vero per aliud, ita omnia quæ sunt sint ex eadem summa natura, et idcirco sit illa ex seipsa, alia autem ex * illa.

CAPUT VI.

Quod illa non sit ulla juvante causa ducta ad esse, nec tamen sit per nihil aut ex nihilo, et quomodo intelligi possit esse per se et ex se.

Quoniam igitur non semper eumdem habet sensum quod dicitur esse per aliquid aut esse ex aliquo, quærendum est diligentius quomodo per summam naturam vel ex ipsa sint omnia quæ sunt. Et quoniam id quod est per se ipsum, et id quod est per aliud, non eamdem suscipiunt existendi rationem, prius separatim * videamus de ipsa summa natura quæ per se est, postea de his quæ per aliud sunt.

Cum igitur constet, quia illa est per seipsam quidquid est, et omnia alia sunt per illam id quod sunt, quomodo est ipsa per se? Quod enim dicitur esse per aliquid, videtur esse aut per efficiens, aut per materiam, aut per aliquod aliud adjumentum velut per instrumentum. Sed quidquid aliquo ex his tribus modis est, per aliud est, et posterius, et aliquo modo minus est eo per quod habet ut sit. At summa natura nullatenus est per aliud, nec

toutes les choses sont ce qu'elles sont par cette nature suprême et que partant elle est par elle-même et les autres par quelque chose autre qu'elles, de même tout ce qui est est de cette même nature suprême, et conséquemment elle est d'elle-même et les autres choses d'elle.

CHAPITRE VI.

Qu'elle n'a été amenée à être par le secours d'aucune cause, et que cependant elle n'est pas par rien ou de rien, et comment on peut entendre ces mots : être par soi et de soi.

Comme ces mots : être par quelque chose et être de quelque chose, n'ont pas toujours la même signification, il faut chercher attentivement comment tout ce qui est est par ou de la nature suprême. Et puisque ce qui est par soi et ce qui est par autre chose ne peuvent pas avoir la même raison d'exister, examinons d'abord séparément ce qui regarde la nature suprême qui est par soi, et ensuite ce qui concerne les êtres qui sont par autre chose.

Puis donc qu'il est certain que cette nature suprême est par elle-même tout ce qu'elle est, et que tous les autres êtres sont par elle ce qu'ils sont, comment est-elle par elle-même? Car ce qui est dit être par quelque chose, l'est ou par une cause efficiente, ou par une matière, ou par quelque autre secours, tel que serait un instrument. Mais tout ce qui est d'une de ces manières est par un autre que soi-même, est postérieur et moindre en quelque sorte que ce à quoi il doit son existence. Or la nature suprême n'est d'au-

est posterior, aut minor seipsa aut aliqua alia re. Quare summa natura nec a se nec ab alio fieri potuit; nec ipsa sibi, nec aliud aliquid illi materia unde fieret fuit; † aut ipsa se aliquo modo, aut aliqua res ipsam, ut esset quod non erat, adjuvit. Quid igitur? Quod enim non est a quo faciente, aut ex qua materia, aut quibus adjumentis ad esse pervenerit, id videtur aut esse nihil, aut si aliquid est, per nihil esse et ex nihilo.

Quæ licet ex his, quæ rationis luce de summa jam animadverti substantia, putem nullatenus in illam posse cadere, non tamen negligam hujus rei probationem contexere. Quoniam namque ad magnum et delectabile quiddam me subito perduxit hæc mea meditatio, nullam vel simplicem peneque fatuam objectionem, mihi disputanti occurrentem, negligendo volo præterire. Quatenus et ego nihil ambiguum in præcedentibus relinquens, certior valeam ad sequentia procedere; et si cui forte quod speculor persuadere voluero, omni vel modico remoto obstaculo, quilibet tardus intellectus ad audita facile possit accidere.

Quod igitur illa natura, sine qua nulla est natura, sit nihil, tam falsum est, quam absurdum erit si dicatur, quidquid est nihil esse. Per nihil vero non est, quia nullo modo intelligi potest, ut quod aliquid est sit per nihil. At si quo modo est ex nihilo, aut per se, aut per aliud, aut per nihil est ex nihilo. Sed constat, quia nullo modo

cune façon par un autre être, elle n'est ni postérieure ni moindre qu'elle-même ou que toute autre chose. C'est pourquoi elle n'a pu être faite par elle-même ni par une autre chose; ni elle, ni aucune autre chose, ne lui ont servi de matière pour en être faite; elle ne s'est pas aidée, et aucune autre chose ne l'a aidée à être ce qu'elle n'était pas. Quoi donc! Ce qui est sans cause efficiente, sans matière préalable et sans moyens de parvenir à l'existence, ne paraît-il pas être rien, ou, s'il est quelque chose, être par rien et de rien?

Quoique, d'après ce que j'ai déjà montré, par la lumière de la raison, de la suprême substance, je pense que ces conséquences ne lui sont pas applicables, cependant je ne négligerai pas d'exposer ici la preuve de cette vérité. Car, comme cette méditation m'a promptement amené à un résultat grand et agréable, je ne veux passer par négligence aucune objection que la discussion présentera, fût-elle simple ou même presque absurde. De cette façon, ne laissant rien d'obscur derrière moi, je pourrai avec plus d'assurance passer à l'examen des questions ultérieures; et celui que je veux convaincre, tous les obstacles jusqu'au plus léger étant ainsi éloignés, pourra facilement suivre la discussion, quelle que soit la lenteur de son esprit.

Ainsi donc, dire que cette nature sans laquelle il n'y en a aucune n'est rien, serait aussi faux qu'il serait absurde d'affirmer que tout ce qui est n'est rien. Elle n'est pas non plus par rien, car il est tout à fait inconcevable que ce qui est quelque chose soit par rien. En effet, si l'on suppose qu'elle soit d'une manière quelconque de rien, il faut qu'elle soit de rien par elle-même ou par un autre être ou par rien; mais il est

aliquid est per nihil. Si igitur est aliquo modo ex nihilo, aut per se, aut per aliud est ex nihilo. Per se autem nihil potest esse ex nihilo; quia si quid est ex nihilo per aliquid, necesse est ut id, per quod est, prius sit. Quoniam igitur hæc essentia prior seipsa non est, nullo modo est ex nihilo per se. At si dicitur per aliam aliquam naturam extitisse ex nihilo, non est summa omnium, sed † aliquo inferior; nec est per se hoc quod est, sed per aliud. Item, si per aliquid est ipsa ex nihilo, id, per quod est, magnum bonum fuit, cum causa † tanti boni fuit. At nullum bonum potest intelligi ante illud bonum, sine quo nihil est bonum; hoc autem bonum, sine quo nullum est bonum, satis liquet hanc esse summam naturam de qua agitur. Quare res nulla vel intellectu præcessit, per quam ista ex nihilo esset. Denique, si hæc ipsa natura est aliquid aut per nihil aut ex nihilo, procul dubio aut ipsa non est per se et ex se quidquid est, aut dicitur ipsa nihil; quod utrumque superfluum est exponere quam falsum sit. Licet igitur summa substantia non sit per aliquid efficiens, aut ex aliqua materia, nec aliquibus adjuta sit causis ut ad esse produceretur, nullatenus tamen est per nihil aut ex nihilo, quia per seipsam et ex seipsa est quidquid est.

Quomodo ergo tandem esse intelligenda est per se et ex se, † si nec ipsa se fecit, nec ipsa

certain que quelque chose n'est d'aucune manière par rien. Si donc elle était en quelque manière de rien, elle le serait par elle-même ou par un autre être. Or rien ne peut être par soi de rien; car si quelque être était de rien par quelque chose, il faudrait que ce par quoi il est préexistât. Puis donc que cette essence ne préexiste pas à elle-même, elle n'est en aucune manière de rien par elle-même. Mais, si l'on disait qu'elle existe de rien par une autre nature, alors elle ne serait pas supérieure à toutes les autres, elle serait au contraire inférieure à quelque chose, elle ne serait pas non plus par elle-même ce qu'elle est, mais par un autre. De plus, si cette nature existe de rien par quelque chose, ce par quoi elle existe a été un grand bien, puisqu'il a été la cause d'un si grand bien. Mais aucun bien ne saurait être conçu avant ce bien sans lequel aucun bien n'est; or ce bien sans lequel n'est aucun bien est évidemment cette nature suprême dont nous parlons. Par conséquent aucun être, par lequel cette nature puisse être de rien, ne peut même être pensé comme lui étant antérieur. Enfin, si cette même nature est quelque chose par rien ou de rien, il faut alors ou qu'elle ne soit pas par elle-même et d'elle-même ce qu'elle est, ou qu'elle même elle ne soit rien; or il est superflu de montrer combien ces deux conclusions sont fausses. Par conséquent, quoique la suprême substance ne soit pas produite par une cause efficiente, qu'elle ne soit faite d'aucune matière, et qu'elle n'ait pas été aidée par d'autres causes pour parvenir à l'existence, cependant elle n'est point par rien ni de rien, puisqu'elle est par elle-même et d'elle-même tout ce qu'elle est.

Comment donc faut-il comprendre enfin qu'elle est par elle-même et d'elle-même, si elle ne s'est pas faite elle-

sibi materia extitit, nec ipsa se quolibet modo, ut quod non erat esset, adjuvit? Nisi forte eo modo intelligendum videtur quo dicitur : quia lux lucet vel lucens est per seipsam et ex seipsa. Quemadmodum enim sese habent ad invicem lux et lucere et lucens, sic sunt ad invicem essentia et esse et ens, hoc est, existens sive subsistens. Ergo summa essentia, et summe esse, et summe ens, id est, summe existens, sive summe subsistens non dissimiliter sibi convenient quam lux et lucere et lucens.

CAPUT VII.

Quomodo alia omnia sint per illam et ex illa.

Restat nunc de rerum earum universitate quæ per aliud sunt discutere, quomodo sint per summam substantiam, utrum quia ipsa fecit universa, aut quia materia fuit universorum. Non enim opus est quærere, utrum ideo sint universa per ipsam, quia alio faciente, aut alia materia existente, illa tantum quolibet modo ut res omnes essent adjuverit; cum repugnet his quæ jam supra patuerunt, si secundo loco et non principaliter sint per ipsam quæcumque sunt.

Primum itaque mihi quærendum esse puto, utrum universitas rerum, quæ per aliud sunt, sit ex aliqua materia. Non autem dubito omnem hanc mundi molem cum partibus suis, sicut vide-

même, si elle n'a pas été sa matière à elle-même, et si elle ne s'est pas aidée d'une manière quelconque pour devenir ce qu'elle n'était pas? Ne semble-t-il pas qu'il faut peut-être entendre ceci de la même manière que l'on dit que la lumière luit ou est luisante par elle-même et d'elle-même? En effet les rapports qui existent entre lumière, luire et luisant sont semblables à ceux qui se trouvent entre essence, être et étant, c'est-à-dire existant ou subsistant. Ainsi l'essence suprême, l'être suprême, l'existant suprême, c'est-à-dire l'être existant ou subsistant par excellence, ont entre eux des rapports analogues à ceux de lumière, luire et luisant (I).

CHAPITRE VII.

Comment toutes les autres choses sont par elle et d'elle.

Il nous reste maintenant à examiner, concernant l'universalité de ces choses qui existent par quelque autre chose, comment elles existent par la substance suprême, si cela est ou parce qu'elle les a toutes faites ou parce qu'elle a été la matière de toutes. Car il n'est pas nécessaire de rechercher si toutes choses sont par elle parce que, une autre en étant la cause efficiente ou la matière, elle aurait seulement aidé d'une manière quelconque à les produire; puisqu'il est contraire à ce que nous avons démontré plus haut que l'existence de tout ce qui est soit par elle d'une manière secondaire et non pas principalement.

Je pense donc que je dois chercher d'abord si l'universalité des choses qui existent par quelque autre chose a été faite de quelque matière. Or je ne doute point que tout cet univers avec ses parties, tel que nous le voyons,

mus, formatam constare ex terra et aqua et aere et igne, quæ scilicet quatuor elementa aliquo modo intelligi possunt sine his formis quas conspicimus in rebus formatis, ut eorum informis aut etiam confusa natura videatur esse materia omnium corporum suis formis discretorum; non, inquam, hoc dubito : sed quæro, unde hæc ipsa, quam dixi, mundanæ molis materia sit. Nam si hujus materiæ est aliqua materia, alia verius est corporeæ universitatis materia. Si igitur universitas rerum, seu visibilium seu invisibilium, est ex aliqua materia, profecto non solum non potest esse, sed nec dici potest esse ex alia materia quam ex summa natura, aut ex se ipsa, aut ex aliqua tertia essentia; quæ utique nulla est. Quippe nihil omnino vel cogitari potest esse præter illud summum omnium, quod est per seipsum, et universitatem eorum quæ non per se, sed per idem summum sunt; quare quod nullo modo aliquid est, nullius rei materia est. Ex sua vero natura rerum universitas, quæ per se non est, esse non potest; quoniam si hoc esset, aliquo modo esset per se et per aliud quam per id per quod sunt cuncta, et non esset solum id per quod cuncta sunt; quæ omnia sunt falsa. Item, omne quod ex materia est, ex alio est, et eo posterius; quoniam igitur nihil est aliud a seipso, vel posterius seipso, consequitur ut nihil sit materialiter ex seipso.

At si ex summæ naturæ materia potest esse

ne soit formé et composé de terre, d'eau, d'air et de feu, de ces quatre éléments qui peuvent être conçus en quelque manière sans les formes que nous voyons dans les choses qui en sont formées, de sorte que leur nature sans forme ou même confuse semble être la matière commune de tous les corps qui se distinguent par leurs formes diverses (J). Je n'en doute point, dis-je; mais je demande d'où vient cette matière de l'univers dont je viens de parler? Car si cette matière a une autre matière, c'est alors plutôt celle-ci qui est la matière du monde corporel. Si donc l'universalité des choses soit visibles soit invisibles est faite de quelque matière, il est certainement impossible qu'elle soit et même qu'on dise qu'elle est d'une aûtre matière que de la nature suprême, ou d'elle-même, ou d'une troisième essence, qui certes n'existe pas. En effet, absolument rien ne peut être pensé comme étant outre l'être suprême qui est par lui-même et l'universalité des êtres qui ne sont pas par eux-mêmes, mais qui sont par ce même être suprême; donc ce qui n'est d'aucune manière ne peut être la matière de rien. L'universalité des êtres n'étant pas par elle-même, elle ne peut pas être non plus de sa propre nature; car, si cela était, elle serait en quelque façon par elle-même et par un autre être que celui par qui sont toutes choses et qui ne serait plus le seul par qui tout est : toutes conséquences fausses. De plus, tout ce qui est fait de quelque matière est de quelque autre chose que de lui-même et est postérieur à cette chose, et comme rien ne peut être différent de soi ou postérieur à soi-même, il suit que rien n'est matériellement [quant à sa matière] de soi-même.

En outre, si de la matière de la nature suprême il pou-

aliquid minus ipsa, summum bonum mutari et corrumpi potest, quod nefas est dicere. Quapropter, quoniam omne quod aliud est quam ipsa minus est ipsa, impossibile est aliquid aliud hoc modo esse ex ipsa. Amplius, dubium non est, quia nullatenus est bonum per quod mutatur vel corrumpitur summum bonum. Quod si qua minor natura est ex summi boni materia, cum nihil sit undecumque nisi per summam essentiam, mutatur et corrumpitur summum bonum per ipsam. Quare summa essentia, quæ est ipsum summum bonum, nullatenus est bonum; quod est inconveniens. Nulla igitur minor natura materialiter est ex summa natura. Cum igitur eorum essentiam, quæ per aliud sunt, constet non esse velut ex materia ex summa essentia, nec ex se, nec ex alio, manifestum est quia ex nulla materia est.

Quare, quoniam quidquid est per summam essentiam est, nec per ipsam aliud aliquid esse potest nisi ea aut faciente aut materia existente, consequitur † ex necessitate, ut præter ipsam nihil sit nisi ea faciente. Et quoniam nihil aliud est vel fuit nisi illa et quæ facta sunt ab illa, nihil omnino facere potuit per aliud, vel instrumentum vel adjumentum, quam per seipsam. At omne quod fecit, sine dubio aut fecit ex aliquo velut ex materia, aut ex nihilo.

Quoniam igitur certissime patet, quia essentia omnium, quæ præter summam essentiam sunt,

vait être quelque chose qui fût moindre qu'elle, le souverain bien pourrait changer et se corrompre, ce qu'il n'est pas permis de dire. C'est pourquoi, comme tout ce qui est autre que cette nature est moindre qu'elle, il est impossible que quelque autre chose soit d'elle de cette manière. De plus encore, il est indubitable que ce qui change ou corrompt le souverain bien ne saurait être bon; et s'il y a une moindre nature faite de la matière du souverain bien, comme rien n'est d'aucune manière que par la suprême essence, cette moindre nature change et corrompt le souverain bien, et ainsi cette suprême essence qui est le souverain bien n'est point un bien; ce qui est contradictoire. Par conséquent aucune nature inférieure n'est matériellement de la suprême nature. Puis donc qu'il est certain que l'essence des choses qui sont par un autre être n'est pas, comme d'une matière, de l'essence suprême, ni d'elle-même, ni d'un autre être, il est évident qu'elle n'est faite d'aucune matière.

C'est pourquoi, puisque tout ce qui est est par la suprême essence, et qu'aucun autre être ne peut être par elle sans qu'elle en soit ou la cause efficiente ou la matière, il suit nécessairement que, excepté elle-même, il n'y a rien dont elle ne soit la cause efficiente. Et comme rien n'est ou n'a été qu'elle et ce qu'elle a fait, elle n'a pu rien faire par un autre, soit instrument soit secours quelconque, que par elle-même. Mais tout ce qu'elle a fait, sans aucun doute, elle l'a fait de quelque chose comme d'une matière ou de rien.

Donc, puisqu'il est évidemment certain que l'essence de tous les êtres qui existent outre l'essence suprême a été

ab eadem summa essentia facta est, et quia ex nulla materia est, procul dubio nihil apertius quam quia illa summa essentia † tantam rerum molem, tam numerosam multitudinem, tam formose formatam, tam ordinate variatam, tam convenienter diversam, sola per seipsam produxit ex nihilo.

CAPUT VIII.

Quomodo intelligendum sit quod omnia fecit ex nihilo.

Sed occurrit * quædam dubitatio de nihilo. Nam ex quocumque fit aliquid, id causa est ejus quod ex se fit, et omnis causa necesse est aliquod ad essentiam effecti præbeat adjumentum. Quod sic omnes tenent experimento, ut etiam nulli rapiatur contendendo, et vix ulli surripiatur decipiendo. Si ergo factum est ex nihilo aliquid, ipsum nihil fuit causa ejus quod ex ipso factum est. Sed quomodo id, quod nullum habebat esse, adjuvit aliquid ut perveniret ad esse? Si autem nullum adjumentum de nihilo provenit ad aliquid, cui aut qualiter persuadeatur quia ex nihilo aliquid efficiatur?

Præterea, nihil aut significat aliquid, aut non significat aliquid? Sed si nihil est aliquid, quæcumque facta sunt ex nihilo, facta sunt ex aliquo. Si vero nihil non est aliquid, quoniam intelligi non potest ut ex eo quod penitus non est fiat ali-

faite par celle-ci, et qu'elle n'est faite d'aucune matière, il est de toute évidence que l'universalité des choses, cette innombrable multitude d'êtres si belle, si variée avec tant d'ordre, si diverse avec tant d'harmonie, c'est l'essence suprême qui l'a produite seule, par elle-même et de rien (K).

CHAPITRE VIII.

Comment il faut entendre que l'essence suprême a tout fait de rien.

Mais ce mot *de rien* fait naître un certain doute. Car tout être par lequel est fait quelque chose est la cause de ce qui est fait par lui, et il faut que toute cause contribue en quelque manière à l'existence de son effet. Ce principe fondé sur l'expérience est tellement empreint dans l'esprit de tous les hommes que la discussion ne saurait l'arracher à personne et que le sophisme pourrait à peine le dérober à quelqu'un. Si donc quelque chose a été fait de rien, le rien a été lui-même la cause de ce qui a été fait de lui. Mais comment ce qui n'avait pas l'être a-t-il pu aider à le donner? Et si aucune aide ne peut venir de rien, à qui et comment persuadera-t-on que quelque chose puisse être fait de rien?

De plus, rien signifie quelque chose ou ne signifie pas quelque chose? Mais, si rien est quelque chose, tout ce qui a été fait de rien a été fait de quelque chose; si au contraire rien n'est pas quelque chose, comme on ne peut concevoir que quelque chose soit fait de ce qui n'est absolument rien, rien n'a pu être fait de rien; car,

quid, nihil fit ex nihilo. Sicut vox omnium est, quia nihil de nihilo. Unde videtur consequi, ut quidquid fit fiat ex aliquo ; aut enim fit de aliquo, aut de nihilo. Sive igitur nihil sit aliquid, sive nihil non sit aliquid, consequi videtur, ut quidquid factum est factum sit ex aliquo. Quod si verum esse ponitur, omnibus quæ supra disposita sunt opponitur. Unde, quoniam quod erat nihil aliquid erit, id quod maxime erat aliquid nihil erit. Ex eo namque, quod quamdam substantiam maxime omnium existentem inveneram, ad hoc ut omnia alia sic facta essent ab ea, ut nihil esset unde facta essent, ratiocinando perveneram. Quare, si illud unde facta sunt, quod putabam esse nihil, est aliquid, quidquid inventum æstimabam de summa essentia, est nihil. Quid igitur intelligendum est de nihilo? Nam nihil quod videam objici posse, vel pene fatuum, jam statui in hac meditatione negligere.

Tribus itaque, ut puto, modis, quod ad præsentis impedimenti sufficit expedimentum, exponi potest, si qua substantia dicitur esse facta ex nihilo. Unus quidem modus est, quo volumus intelligi penitus non esse factum quod † factum dicitur ex nihilo. Cui simile est cum quærenti de tacente, unde loquatur, respondetur : de nihilo, id est, non loquitur. Secundum quem modum de ipsa summa essentia, et de eo quod penitus nec fuit nec est, quærenti, unde factum sit, recte responderi potest : de nihilo, id est, nequaquam

comme tous le proclament d'une voix unanime, rien ne vient de rien. De là il paraît suivre que tout ce qui est fait est fait de quelque chose, puisqu'il faut qu'il soit fait de quelque chose ou de rien. Donc, que rien soit quelque chose ou qu'il ne soit pas quelque chose, il paraît s'ensuivre que tout ce qui est fait est fait de quelque chose. Mais si cette conclusion était vraie, elle serait opposée à tout ce que nous avons établi plus haut [chap. VII]. Car, comme ce qui n'était rien devient par là quelque chose, l'être qui était le plus quelque chose ne sera rien. En effet, après avoir trouvé une substance ayant une existence plus réelle que tous les autres êtres, j'étais parvenu par le raisonnement à conclure de là que toutes choses avaient été faites par elle de telle manière qu'elles ont été faites de rien. Si donc ce dont elles sont faites, et que je pensais être rien, est quelque chose, tout ce que je croyais avoir découvert sur l'essence suprême n'est rien. Comment faut-il donc entendre l'expression de rien? car je me suis proposé de ne négliger dans cette méditation aucune objection possible, fut-elle même peu sensée.

Je pense que, pour résoudre la difficulté qui se présente ici, on peut expliquer de trois manières la proposition, qu'une substance est faite de rien. La première consiste à dire qu'elle signifie que ce qu'on dit être fait de rien n'est point fait du tout. C'est ainsi que, à la demande faite à l'égard d'un homme qui se tait de quoi il parle, on répond : de rien, c'est-à-dire il ne parle pas. De cette manière, si quelqu'un, en parlant de la suprême essence et de ce qui n'a pas été ou n'est point du tout, demande de quoi il est fait, on peut très-bien répondre : de rien, c'est-à-dire, il n'a point été fait. Dans

factum est. Qui sensus de nullo eorum quæ facta sunt intelligi potest.

Alia significatio est, quæ dici quidem potest, vera tamen esse non potest, ut si dicatur aliquid sic esse factum ex nihilo, ut ex ipso nihilo, id est, ex eo quod penitus non est, factum sit; quasi ipsum nihil sit aliquid existens, ex quo possit aliquid fieri. Quod quoniam semper falsum est, quotiens esse ponitur, impossibilis inconvenientia consequitur.

Tertia interpretatio, qua dicitur aliquid esse factum de nihilo, est, cum intelligimus, esse quidem factum, sed non esse aliquid unde sit factum. Per similem significationem dici videtur, cum homo, contristatus sine causa, dicitur contristatus de nihilo. Secundum igitur hunc sensum si intelligatur, quod supra conclusum est, quia præter summam essentiam cuncta, quæ sunt, ab eadem ex nihilo facta sunt, id est, non ex aliquo; sicut ipsa conclusio præcedentia convenienter consequetur, ita ex eadem conclusione nihil inconveniens subsequetur.

Quamvis non inconvenienter et sine omni repugnantia, ea quæ facta sunt a creatrice substantia, dici possint esse facta ex nihilo, eo modo quo dici solet dives * factus ex paupere, et recepisse quis sanitatem ex ægritudine, id est, qui prius pauper erat nunc est dives, quod antea non erat, et qui prius habebat ægritudinem nunc habet sanitatem, quam antea non habebat. Hoc igitur modo

ce sens l'expression n'est applicable à aucune des choses qui ont été faites.

La deuxième manière de l'entendre peut se dire, mais elle ne saurait être vraie. Elle consisterait, en disant qu'une chose est faite de rien, à entendre par là qu'elle est faite du rien même, c'est-à-dire de ce qui n'est point du tout; comme si le rien même était quelque chose d'existant, de quoi une chose puisse être faite. Or, comme ceci est toujours faux, on arrive à l'impossible et au contradictoire chaque fois qu'on le suppose être vrai.

La troisième manière de comprendre que quelque chose est fait de rien est d'entendre que la chose a été véritablement faite, mais qu'il n'y a rien de quoi elle ait été faite. C'est ainsi qu'on semble dire d'un homme attristé sans cause, qu'il est triste de rien. Si donc on entend dans ce sens ce que nous avons démontré plus haut, qu'à l'exception de la suprême essence tout ce qui vient d'elle a été fait de rien, c'est-à-dire n'a pas été fait de quelque chose, notre conclusion sera une conséquence naturelle de ce qui précède et il n'en suivra rien de contradictoire.

Il n'y a, en effet, ni désaccord ni contradiction à dire, que les choses faites par la substance créatrice ont été faites de rien, dans le sens que l'on dit ordinairement qu'un homme, de pauvre qu'il était, est devenu riche, ou qu'il est guéri de sa maladie, en voulant dire que celui qui était pauvre est maintenant riche, ce qu'il n'était pas auparavant, et que celui qui était malade a maintenant la santé qui auparavant lui manquait. C'est donc de cette manière qu'on peut comprendre sans inconvénient

non inconvenienter intelligi potest, si dicatur creatrix essentia universa fecisse de nihilo, sive quod universa per illam facta sint de nihilo, id est, quæ prius nihil erant nunc sunt aliquid. Hac ipsa quippe voce, qua dicitur, quia illa fecit, sive quod ista facta sunt, intelligitur, quia cum illa fecit, aliquid fecit, et cum ista facta sunt, non nisi aliquid facta sunt. Sic enim aspicientes aliquem de valde humili fortuna, multis opibus ab aliquo honoribusve exaltatum, dicimus : ecce fecit ille istum de nihilo, aut factus est iste ab illo de nihilo, id est, iste, qui prius quasi nihilum † deputabatur, nunc illo faciente vere aliquid existimatur.

CAPUT IX.

Quod ea quæ facta sunt ex nihilo, non nihil erant antequam fierent, quantum ad rationem facientis.

Verum videor mihi videre quiddam quod non negligenter discernere cogit, secundum quid ea quæ facta sunt, antequam fierent, dici possint fuisse nihil. Nullo namque pacto fieri potest aliquid rationabiliter ab aliquo, nisi in facientis ratione præcedat aliquod rei faciendæ quasi exemplum, sive (* ut aptius dicitur) forma vel similitudo aut regula. Patet itaque quoniam, priusquam fierent universa, erat in ratione summæ naturæ, quid, aut qualia, aut quomodo futura essent. Quare

que l'essence créatrice a fait toutes choses de rien, ou que toutes choses ont été faites par elle de rien, c'est-à-dire que ce qui n'était rien auparavant est maintenant quelque chose. Car, en disant que cette essence a fait ces choses ou que ces choses ont été faites, on veut dire que, lorsqu'elle les a faites, elle a fait quelque chose, et que lorsqu'elles ont été faites elles sont devenues quelque chose. C'est ainsi qu'en voyant une personne élevée par quelqu'un d'une position très basse à une fortune considérable ou aux honneurs, nous disons : celui-ci a fait cet homme-là de rien, ou cet homme a été fait par celui-ci de rien, c'est-à-dire : cet homme qui auparavant était regardé comme rien est maintenant, par le fait de cet autre, réputé pour quelque chose.

CHAPITRE IX.

Que les choses qui ont été faites de rien étaient, avant d'être faites, quelque chose par rapport à la raison de celui qui les a faites (L).

Mais je crois voir quelque chose qui m'oblige de distinguer avec soin dans quel sens on peut dire que les choses qui ont été faites n'étaient rien avant qu'elles fussent faites. En effet, il est impossible qu'une chose soit faite raisonnablement par quelqu'un, à moins qu'il ne précède dans l'intelligence de celui qui la fait un modèle, ou pour parler plus exactement, une forme, une ressemblance ou une règle de la chose à faire. Il est donc évident qu'avant que toutes choses fussent faites, il se trouvait dans l'intelligence de la nature suprême ce qu'elles devaient devenir, ou quelles elles devaient

cum ea, quæ facta sunt, clarum sit nihil fuisse antequam fierent, quantum ad hoc quia non erant quod nunc sunt, nec erat ex quo fierent, non tamen nihil erant quantum ad rationem facientis, per quam et secundum quam fierent.

CAPUT X.

Quod illa ratio sit quædam rerum locutio, sicut faber dicit prius apud se quod facturus est.

Illa autem rerum forma, quæ in ejus ratione res creandas præcedebat, quid aliud est quam rerum quædam in ipsa ratione locutio, veluti faber facturus aliquod suæ artis opus, prius illud intra se dicit mentis conceptione? Mentis autem sive rationis locutionem hic intelligo, non cum voces rerum significativæ cogitantur, sed cum res ipsæ, vel futuræ vel jam existentes, acie cogitationis in mente conspiciuntur. Frequenti namque usu cognoscitur, quia rem unam tripliciter loqui possumus. Aut enim res loquimur signis sensibilibus, id est, quæ sensibus corporeis sentiri possunt, sensibiliter utendo; aut eadem signa, quæ foris sensibilia sunt, intra nos insensibiliter cogitando; aut nec sensibiliter nec insensibiliter his signis utendo, sed ipsas res vel corporum imaginatione vel rationis intellectu, pro rerum ipsarum diversitate, intus in nostra mente dicen-

être, ou comment elles devaient être faites. C'est pourquoi, comme il est évident que les choses qui ont été faites n'étaient rien avant qu'elles fussent faites, en tant qu'elles n'étaient pas ce qu'elles sont maintenant, et en tant qu'il n'y avait rien de quoi [point de matière de laquelle] elles pussent être faites, cependant elles n'étaient pas *rien* par rapport à l'intelligence de leur auteur, par laquelle et selon laquelle elles devaient être faites.

CHAPITRE X.

Que cette raison est un certain langage des choses, comme un artisan se dit d'abord en lui-même ce qu'il a l'intention de faire.

Mais cette forme des choses, qui précédait dans l'intelligence de la nature suprême les êtres à créer, qu'est-elle autre qu'un certain langage intérieur des choses dans l'intelligence, semblable à celui de l'artisan qui, voulant faire un ouvrage de son art, le conçoit d'abord dans son esprit et s'en entretient en lui-même? Par le langage intérieur de l'esprit ou de la raison j'entends ici, non ce qu'on fait en pensant aux mots qui expriment les choses, mais ce que l'on fait lorsqu'on voit par la force de la pensée les choses mêmes soit futures soit déjà existantes. En effet, on sait par une expérience fréquente que nous pouvons parler une même chose de trois manières différentes; car nous pouvons parler les choses par des signes sensibles en nous servant d'une manière sensible de signes qui peuvent être saisis par les sens corporels, ou en représentant à notre pensée d'une manière insensible ces mêmes signes qui sont extérieurement sensibles, ou bien, sans nous servir de ces signes ni d'une manière sensible ni d'une manière

do. Aliter namque hominem dico, cum eum hoc nomine, quod est homo, significo; aliter cum idem nomen tacitus cogito; aliter cum eum ipsum hominem mens, aut per corporis imaginem, aut per rationem intuetur: per corporis quidem imaginem, ut cum ejus sensibilem figuram imaginatur; per rationem vero, ut cum ejus universalem essentiam, quæ est animal rationale mortale, cogitat.

Hæ vero tres loquendi varietates singulæ verbis sui generis constant; sed illius, quam tertiam et ultimam posui, locutionis verba, cum de rebus non ignoratis sunt, naturalia sunt, et apud omnes gentes sunt eadem. Et quoniam omnia alia verba propter hæc sunt inventa, ubi ista sunt, nullum aliud verbum est necessarium ad rem cognoscendam, et ubi ista esse non possunt, nullum aliud est utile ad rem ostendendam. Possunt etiam non absurde dici tanto veriora quanto magis rebus, quarum sunt verba, similia sunt et eas expressius significant. Exceptis namque rebus illis, quibus ipsis utimur pro nominibus suis ad easdem significandas, ut sunt quædam voces, velut A vocalis; exceptis, inquam, his, nullum aliud verbum sic videtur rei simile, cujus est verbum, aut sic eam exprimit, quomodo illa similitudo quæ in acie mentis rem ipsam cogitantis † exprimit. Illud igitur jure dicendum est maxime proprium et principale rei verbum.

insensible, en nous représentant les choses mêmes intérieurement dans notre esprit, ou par l'imagination ou par la raison, selon la diversité de ces objets. En effet je pense l'homme d'une manière différente, lorsque je le désigne en prononçant ce mot homme, différente lorsque je pense au même mot sans le prononcer, différente encore lorsque mon esprit voit cet homme même ou par une image corporelle ou par la raison : par une image corporelle, en se représentant sa forme sensible; par la raison, en pensant à son essence universelle, qui consiste à être un animal raisonnable mortel.

Or ces trois différentes manières de parler ont chacune des mots qui leur sont propres. Mais les mots de celle que j'ai placée la troisième et la dernière, lorsqu'ils ont pour objet des choses non inconnues, sont naturels et les mêmes chez toutes les nations. Et comme tous les autres mots ont été inventés à cause de ces derniers, là où ceux-ci se trouvent, aucun autre n'est nécessaire pour connaître une chose, et là où ils manquent, aucun autre ne peut la montrer. On peut aussi dire avec raison qu'ils sont d'autant plus vrais qu'ils sont plus semblables aux choses qu'ils expriment et qu'ils les expriment plus exactement. Car, excepté les choses qui sont elles-mêmes les mots dont nous nous servons pour les exprimer, comme par exemple la voyelle A et quelques autres mots, aucune autre parole ne paraît aussi semblable à la chose qu'elle exprime, ou ne la représente aussi fidèlement que cette ressemblance [notion] qui reproduit la chose elle-même dans l'esprit de celui qui la pense. C'est donc celle-ci qu'on doit regarder comme le verbe le plus propre et principal de la chose (M).

Quapropter, si nulla de qualibet re locutio tantum propinquat rei, quantum illa quæ hujusmodi verbis constat; nec aliquid aliud tam simile rei, vel futuræ vel jam existenti, in ratione alicujus potest esse, non immerito videri potest apud summam substantiam, talem rerum locutionem et fuisse, antequam essent, ut per eam fierent, et esse, cum facta sunt, ut per eam sciantur.

CAPUT XI.

Quod tamen multa sit in hac similitudine fabri dissimilitudo.

Sed quamvis summam substantiam constet, prius in se quasi dixisse cunctam creaturam, quam eam secundum eamdem et per eamdem suam intimam locutionem conderet, quemadmodum faber prius mente concipit, quod postea secundum mentis conceptionem opere perficit, multam tamen in hac similitudine intueor dissimilitudinem. Illa namque nihil omnino aliunde assumpsit, unde vel eorum quæ factura erat formam in se ipsa compingeret, vel ea ipsa id quod sunt perficeret; faber vero penitus nec mente potest aliquid corporeum imaginando concipere, nisi id quod aut totum simul aut per partes ex aliquibus rebus aliquo modo jam didicit, nec opus mente conceptum perficere, si desit aut materia, * aut aliquid sine quo opus præcogitatum fieri non possit. Quamquam enim homo tale aliquod ani-

C'est pourquoi, si aucun langage désignant une chose quelconque ne s'approche autant de son objet que celui qui est composé de tels mots, et si dans l'intelligence rien d'autre ne peut être aussi semblable à un objet futur ou déjà existant, on peut croire avec raison que dans la suprême substance elle-même il y a eu un pareil langage des choses avant leur existence, afin que par lui elles fussent faites, et qu'il y demeure pendant qu'elles existent, pour que par lui elles soient connues.

CHAPITRE XI.

Qu'il y a cependant une grande différence dans cette comparaison avec un artisan.

Cependant, quoiqu'il soit certain que la suprême substance a comme parlé en elle-même toute créature avant de la faire selon et par ce même langage qui lui est intime, comme l'artisan conçoit d'abord dans son esprit ce qu'il exécute ensuite d'après sa conception mentale, cependant dans cette ressemblance je vois encore une différence notable. Car la nature suprême n'a absolument rien pris hors d'elle, d'après quoi elle représenterait en elle-même la forme des êtres qu'elle voulait faire, ou par quoi elle les réaliserait tels qu'ils sont; tandis qu'un artisan ne peut absolument ni concevoir par l'imagination un objet corporel, à moins qu'il n'ait appris à le connaître de quelque manière en tout ou en partie par d'autres choses, ni exécuter l'ouvrage qu'il a conçu, s'il lui manque une matière ou une autre chose sans laquelle l'ouvrage déjà pensé ne saurait être réalisé. En effet, quoiqu'un homme puisse représenter par la pensée ou par le dessin un animal tel qu'il n'y en a

mal possit cogitando sive pingendo, quale nusquam sit, confingere, nequaquam tamen hoc facere valet, nisi * componendo in eo partes, quas ex rebus alias cognitis in memoriam attraxit. Quare in hoc differunt ab invicem illæ in creatrice substantia et in fabro suorum operum faciendorum intimæ locutiones, quod illa nec assumpta, nec adjuta aliunde, sed prima et sola causa sufficere potuit suo artifici ad suum opus perficiendum; ista vero nec prima, nec sola, nec sufficiens est ad suum incipiendum.

Quapropter ea, quæ per illam creata sunt, omnino non sunt aliquid quod non sunt per illam; quæ vero per istam fiunt, penitus non essent nisi essent aliquid quod non sunt per ipsam.

CAPUT XII.

Quod hæc summæ essentiæ locutio sit summa essentia.

Sed cum pariter ratione docente sit certum, quia quidquid summa substantia fecit, non fecit per aliud quam per semetipsam, et quidquid fecit, per suam intimam locutionem fecit, sive singula singulis verbis, sive potius uno verbo simul omnia dicendo, quid magis necessarium videri potest, quam hanc summæ essentiæ locutionem non esse aliud quam summam essentiam? Non igitur negligenter prætereundam hujus locutionis con-

nulle part, cependant il ne le peut qu'en réunissant des parties que sa mémoire aura recueillies dans des objets connus d'une autre manière. C'est pourquoi le langage intime des œuvres à faire qui est dans la substance créatrice diffère de celui de l'artisan en ceci : Le premier n'est pas emprunté d'ailleurs ni aidé par un secours étranger, mais il est primitif et seul il suffit au suprême ouvrier pour achever son ouvrage ; l'autre au contraire n'est ni primitif, ni seul, il ne suffit pas même pour commencer son ouvrage.

C'est pourquoi les choses qui sont créées par le premier ne sont absolument que ce qu'elles sont par lui, tandis que les choses qui sont faites par le second ne seraient absolument pas si elles n'étaient pas quelque chose qu'elles ne sont point par lui.

CHAPITRE XII.

Que ce langage de l'essence suprême est la suprême essence même.

Mais comme la raison nous apprend également avec certitude que, tout ce que la suprême substance a fait, elle l'a fait non par quelque autre chose mais par elle-même, et qu'elle l'a fait par son langage intime, soit chaque chose par une parole particulière, soit plutôt en parlant toutes choses à la fois par une seule parole ; qu'est-ce qui paraît plus nécessaire que de conclure que ce langage de la suprême essence n'est autre chose que la suprême essence elle-même? Je crois donc qu'il ne faut pas négliger l'étude de ce langage; mais avant de

sideratiouem puto; sed priusquam de illa possit tractari diligenter, ejusdem summæ substantiæ proprietates aliquas studiose investigandas existimo.

CAPUT XIII.

Quod sicut omnia per summam essentiam facta sunt, ita vigeant per ipsam.

Constat ergo per summam naturam esse factum, quidquid non est idem illi. Dubium autem non nisi † irrationabili menti esse potest, quod cuncta quæ facta sunt, eodem ipso sustinente, vigent et perseverant esse quamdiu sunt, quo faciente de nihilo habent esse quod sunt. Simili namque per omnia ratione, qua collectum est, omnia quæ sunt esse per unum aliquid, unde ipsum solum est per seipsum et alia per aliud, simili, inquam, ratione potest probari, quia quæcumque vigent per unum aliquid † vigent. Unde illud solum viget per seipsum, et alia per aliud. Quod quoniam esse aliter non potest, nisi ut ea quæ sunt facta vigeant per aliud et id a quo facta sunt vigeat per seipsum, necesse est ut, sicut nihil factum est nisi per creatricem præsentem essentiam, ita nihil vigeat nisi per ejusdem servatricem præsentiam.

pouvoir traiter exactement ce sujet (1), il me paraît convenable d'examiner avec une scrupuleuse attention quelques-unes des propriétés de la substance suprême.

CHAPITRE XIII.

Que comme toutes choses ont été faites par la suprême essence, de même elles sont conservées par elle.

Il est donc certain que tout ce qui n'est pas identique à la nature suprême a été fait par elle. Or il n'y a qu'un insensé qui puisse douter que toutes les choses qui ont été faites ne se conservent et ne continuent à exister par l'assistance de celui même par l'action duquel elles ont de rien l'existence qu'elles ont. Car par une raison en tout point semblable à celle qui nous a fait conclure que tout ce qui est est par un être un, qui partant existe seul par lui-même, tandis que les autres existent par quelque autre chose, on peut prouver que tout ce qui se conserve est conservé par un seul être, qui par conséquent seul se conserve lui-même, tandis que tous les autres se conservent par un autre qu'eux. Puis donc qu'il est nécessaire que ce qui a été fait se conserve par un autre que lui-même, et que ce par quoi il a été fait se conserve par lui-même, il s'ensuit que, comme rien n'a été fait que par l'essence créatrice présente à son œuvre, de même rien ne se conserve que par la présence conservatrice de la même essence.

(1) L'auteur reprend ce sujet au chap. 29 et suiv.

CAPUT XIV.

Quod illa sit in omnibus et per omnia, et omnia sint ex illa, et per illam et in illa.

Quod si ita est, imo quia ex necessitate sic est, consequitur ut, ubi ipsa non est, nihil sit. Ubique igitur est, et per omnia et in omnibus. At quoniam absurdum est, ut scilicet, quemadmodum nullatenus aliquid creatum potest exire creantis et foventis immensitatem, sic creans et fovens nequaquam valeat aliquo modo excedere factorum universitatem, liquet quoniam ipsa est quæ cuncta alia portat et superat, claudit et penetrat. Si igítur hæc illis, quæ superius sunt inventa, jungantur, eadem est quæ in omnibus est et per omnia, et ex qua, et per quam, et in qua † omnia.

CAPUT XV.

Quid possit aut non possit de illa dici substantialiter.

Jam non immerito valde moveor, quam studiose possum, inquirere, quid omnium, quæ de aliquo dici possunt, huic tam admirabili naturæ queat convenire substantialiter. Quamquam enim mirer, si possit in nominibus vel verbis, quæ aptamus rebus factis de nihilo, reperiri quod digne dicatur de creatrice universorum substantia, tentan-

CHAPITRE XIV.

Qu'elle est en tout et partout, et que tout est d'elle, par elle et en elle.

Que s'il en est ainsi, bien plus, si nécessairement il en est ainsi, il suit que, là où l'essence suprême n'est pas, il n'y a rien. Elle est donc partout, en tous lieux et en toutes choses. Mais, comme il serait absurde de dire que, de même que rien de créé ne peut exister hors de l'immensité du créateur et du conservateur, de même le créateur et le conservateur ne saurait d'aucune manière dépasser l'universalité des choses créées, il est clair que l'essence suprême soutient et surpasse, enferme et pénètre tous les autres êtres. Si donc nous joignons ces conclusions à ce que nous avons découvert plus haut [chap. XIII], nous voyons que c'est la même essence qui est en tout et partout, et de laquelle, par laquelle et en laquelle sont toutes choses.

CHAPITRE XV.

Ce qu'on peut ou non affirmer d'elle substantiellement.

Ce n'est pas sans raison que je me sens maintenant fort porté à rechercher avec beaucoup de soin lesquelles d'entre toutes les propriétés que l'on peut affirmer de quelque objet peuvent convenir substantiellement à [être attribuées à la substance de] cette admirable nature. Car, quoique je fusse surpris qu'on pût trouver, dans les noms ou les mots que nous appliquons aux choses faites de rien, quelque chose qui soit digne d'être attribué à la

dum tamen est ad quid hanc indagationem ratio perducet.

Itaque de relativis quidem nulli dubium, quia nullum eorum substantiale est illi de quo relative dicitur. Quare, si quid de summa natura dicitur relative, non est ejus significativum substantiæ. Unde hoc ipsum, quod summa omnium, sive major omnibus quæ ab illa facta sunt, seu aliud aliquid similiter relative dici potest, manifestum est quoniam non ejus naturalem designat essentiam. Si enim nulla earum rerum umquam esset, quarum relatione summa et major dicitur, ipsa nec summa nec major intelligeretur, nec tamen idcirco minus bona esset, aut essentialis suæ magnitudinis in aliquo detrimentum pateretur. Quod ex eo manifeste cognoscitur, quoniam ipsa, quidquid boni vel magni est, non est per aliud quam per seipsam. Si igitur summa natura sic potest intelligi non summa, ut tamen nequaquam sit major aut minor quam cum intelligitur summa omnium, manifestum est quoniam summum non simpliciter significat illam essentiam, quæ omnino major et melior est quam quidquid non est quod ipsa †. Quod autem ratio docet de summo, non dissimiliter invenitur in similiter relativis.

Illis itaque quæ relative dicuntur omissis, quia nullum eorum simpliciter demonstrat alicujus essentiam, ad alia discutienda se convertat in-

substance créatrice de toutes choses, il faut cependant essayer de découvrir à quel résultat la raison nous conduira dans cette recherche.

D'abord quant aux propriétés relatives, personne ne croit qu'aucune d'elles soit substantielle à [appartienne à la substance de] l'être dont elle est affirmée d'une manière relative ; par conséquent, si quelque chose est affirmé de la suprême nature d'une manière relative, cela n'est pas propre à exprimer sa substance. C'est pourquoi, par cela même qu'on la dit être la plus grande de toutes, ou plus grande que tout ce qu'elle a fait, ou qu'on affirme d'elle tout autre attribut semblable d'une manière relative, il est évident qu'on n'exprime pas son essence naturelle. Car si aucune des choses par rapport auxquelles on l'appelle la plus grande ou plus grande n'était, elle ne pourrait être conçue ni comme la plus grande ni comme plus grande, et cependant elle n'en serait pas moins bonne et ne perdrait rien de sa grandeur essentielle. Cette conséquence suit évidemment de ce que, tout ce qu'elle est de bon ou de grand, elle l'est, non par autre chose, mais par elle-même. Si donc la nature suprême peut ainsi être conçue comme non suprême, sans que pour cela elle soit plus grande ou moins grande que quand on la conçoit comme la plus grande de toutes, il est clair que le mot suprême n'exprime pas simplement cette essence qui est d'une manière absolue meilleure et plus grande que tout ce qui n'est pas ce qu'elle est. Or ce que la raison nous apprend de l'attribut suprême se rencontre de même dans les autres termes pareillement relatifs.

Laissant donc de côté les attributs qui sont affirmés d'une manière relative, parce qu'aucun d'eux ne désigne simplement [dans un sens rigoureusement propre et exact] l'essence d'un objet quelconque, portons notre attention

tentio. Et quidem si quis singula diligenter intueatur, quidquid est præter relativa, aut tale est ut ipsum omnino melius sit quam non ipsum, aut tale ut non ipsum in aliquo melius sit quam ipsum. Ipsum autem et non ipsum non aliud hic intelligo, quam verum non verum, corpus non corpus, et his similia. Melius quidem est omnino aliquid quam non ipsum, ut sapiens quam non sapiens, id est, melius est sapiens quam non sapiens. Quamvis enim justus non sapiens melior videatur quam non justus sapiens, non tamen est melius simpliciter non sapiens quam sapiens; omne quippe non sapiens simpliciter, in quantum non sapiens, est minus quam sapiens, quia omne non sapiens melius esset, si esset sapiens. Similiter omnino melius est verum quam non ipsum, id est, quam non verum, et justum quam non justum, et vivit quam non vivit. Melius autem est in aliquo non ipsum quam ipsum, ut non aurum quam aurum. Nam melius est homini esse non aurum quam aurum; quamvis forsitan alicui melius esset aurum esse quam non aurum †, ut plumbo. Cum enim utrumque, scilicet homo et plumbum, sit non aurum, tanto melius aliquid est homo quam aurum, quanto inferioris esset naturæ si esset aurum, et plumbum tanto vilius est, quanto preciosius esset si aurum esset.

Patet autem ex eo quod summa natura sic intelligi potest non summa, ut nec summum

à examiner d'autres questions. Or, en regardant attentivement toutes choses, on voit que tout ce qui n'est pas relatif est ou tel qu'il vaut absolument mieux que sa négation, ou tel que dans certains êtres sa négation vaut mieux que lui. Je n'entends ici par être et sa négation [par être et ne pas être] rien d'autre que le vrai et sa négation, un corps et sa négation, et d'autres choses semblables. Ainsi par exemple quelque chose qui vaut absolument mieux que sa négation c'est d'être sage, puisqu'il vaut mieux être sage que de n'être pas sage; car, quoiqu'un juste qui n'est pas sage paraisse meilleur qu'un sage qui n'est pas juste, cependant n'être pas sage ne vaut pas simplement mieux que d'être sage; car quiconque n'est pas sage vaut simplement, ou en tant qu'il n'est pas sage, moins que celui qui est sage, puisque quiconque n'est pas sage vaudrait mieux s'il était sage. De même le vrai est absolument meilleur que ce qui n'est pas lui, ou que le non vrai, le juste meilleur que le non juste, vivre que ne pas vivre. Mais quelque chose dont l'absence ou le non-être vaut mieux dans certains êtres que lui, est l'or, par exemple, qu'il vaut mieux pour quelques êtres de ne pas l'être que de l'être; il vaut en effet mieux pour l'homme n'être point or que d'être or, quoiqu'il y ait peut-être des objets, tel que le plomb, auxquels il vaudrait plus d'être or que de ne l'être pas. Car, tandis que l'homme et le plomb ne sont point or, l'homme est d'autant meilleur que l'or, qu'il serait d'une nature inférieure s'il était or, et le plomb est autant au-dessous de l'or, qu'il serait plus précieux s'il était or.

Cependant de ce que la nature suprême peut être conçue comme non suprême, en ce sens que le suprême [conçu dans un sens relatif] n'est pas absolument meil-

omnino melius sit quam non summum, nec non summum alicui melius quam summum, multa relativa esse quæ nequaquam hac contineantur divisione. Utrum autem aliqua contineantur, inquirere supersedeo, cum ad propositum sufficiat quod de illis notum est, nullum scilicet eorum designare simplicem summæ naturæ substantiam.

Cum igitur quidquid aliud est, si singula † despiciantur, aut ipsum sit melius quam non ipsum, aut non ipsum in aliquo sit melius quam ipsum, sicut nefas est putare quod substantia supremæ naturæ sit aliquid quo melius sit aliquo modo non ipsum, sic necesse est ut sit quidquid omnino melius est quam non ipsum. Illa enim sola est qua penitus nihil est melius, et quæ melior est omnibus quæ non sunt quod ipsa est.

Non igitur est corpus, vel aliquid eorum quæ corporei sensus discernunt; quippe his omnibus melius est aliquid quod non est quod ipsa sunt. Mens enim rationalis, quæ nullo corporeo sensu quid, vel qualis, vel quanta sit, percipitur, quanto minor esset si esset aliquid eorum quæ corporeis sensibus subjacent, tanto major est quam quodlibet eorum. Penitus enim ipsa summa essentia tacenda est esse aliquid eorum quibus est aliquid, quod non est quod ipsa sunt, superius; et est omnino, sicut ratio docet, dicenda quodlibet eorum quibus est omne, quod non est quod ipsa sunt, inferius.

leur que le non suprême et que le non suprême est sous certain rapport meilleur que le suprême, on voit à l'évidence qu'il y a beaucoup de relatifs qui ne sont pas contenus dans la division que nous venons de présenter; et je laisse de côté la question de savoir si elle en contient quelques-uns, parce qu'il suffit pour mon dessein de se rappeler ce que nous en connaissons déjà, savoir qu'aucun d'eux ne désigne la substance simple [absolue] de la nature suprême.

Donc, puisque tout être autre qu'elle, si on le considère sous tous ses rapports, se trouve être tel, ou qu'il vaut mieux que sa négation, ou que sa négation vaut sous quelque rapport mieux que lui; comme il n'est pas permis de supposer que la substance de la nature suprême soit quelque chose dont la négation puisse être de quelque manière meilleure qu'elle, il est nécessaire qu'elle soit quelque chose qui est absolument meilleur que sa négation. Car elle seule est telle qu'il n'y a absolument rien qui soit meilleur qu'elle, et qu'elle est meilleure que tout ce qui n'est pas ce qu'elle est (N).

Elle n'est donc ni un corps ni rien de ce que les sens corporels perçoivent, puisqu'il y a quelque chose de meilleur que tous ces êtres et qui n'est pas ce qu'ils sont. En effet l'âme raisonnable, dont l'essence, les qualités et la grandeur ne peuvent être saisies par les sens corporels, est autant au-dessus de tous les objets soumis aux sens corporels qu'elle leur serait inférieure si elle était un de ces objets. Car on ne peut dire, d'aucune manière, que l'essence suprême soit quelqu'un de ces êtres au-dessus desquels il y a quelque chose qui n'est pas ce qu'ils sont; et comme la raison nous l'enseigne, il faut affirmer absolument d'elle tous les attributs au-dessous desquels est tout ce qui n'est pas ce qu'elle est.

Quare necesse est esse eam viventem, sapientem, potentem et omnipotentem, veram, justam, beatam, æternam, et quidquid similiter absolute melius quam non ipsum. Quid ergo quæratur * amplius, quid summa illa sit natura, si manifestum est, quid omnium sit aut quid † non sit.

CAPUT XVI.

Quod idem sit illi esse justam quod est esse justitiam, et eodem modo de his quæ similiter de illa dici possunt; et quod nihil horum monstret qualis illa vel quanta sit, sed quid sit.

Sed fortasse cum dicitur justa, vel magna, vel aliquid similium, non ostenditur quid sit, sed potius qualis, vel quanta sit. Per qualitatem quippe, vel quantitatem, quodlibet horum dici videtur. Omne namque quod justum est, per justitiam justum est, et alia hujusmodi similiter. Quare ipsa summa natura non est justa nisi per justitiam. Videtur igitur participatione qualitatis, justitiæ scilicet, justa dici summe bona substantia. Quod si ita est, per aliud est justa, non per se.

At hoc contrarium est veritati † perspectæ; quia bona, vel magna, vel subsistens, quod est omnino, per se est, non per aliud. Si igitur non est justa nisi per justitiam, nec justa potest

C'est pourquoi il est nécessaire qu'elle soit vivante, sage, puissante et toute-puissante, vraie, juste, heureuse, éternelle, et tout ce qui pareillement est absolument meilleur que sa négation. Pourquoi donc demander davantage ce qu'est cette nature suprême, quand on voit clairement ce qu'elle est et ce qu'elle n'est pas de tout ce qu'on peut nommer [lesquels de tous les attributs doivent être affirmés d'elle et quels doivent être niés].

CHAPITRE XVI.

Que pour elle être juste est la même chose qu'être la justice, et qu'il en est de même des autres attributs semblables; et qu'aucun d'eux ne désigne quelle elle est ni combien grande elle est, mais ce qu'elle est.

Mais peut-être, en disant de cette nature suprême qu'elle est juste, grande ou autre chose semblable, on n'énonce pas ce qu'elle est, mais plutôt quelle elle est et combien grande elle est, puisque ces attributs semblent être des qualités et des quantités; car tout ce qui est juste est juste par la justice, il en est de même des autres propriétés, et ainsi la suprême nature elle-même n'est juste que par la justice. Il paraît donc que la substance souverainement bonne n'est dite juste que par la participation à une qualité, à savoir la justice. Que s'il en est ainsi, elle est juste par quelque autre chose et non par elle-même.

Mais cette conclusion est contraire à une vérité déjà établie, à savoir que cette nature est par elle-même et non par autre chose ce qu'elle est absolument, à savoir bonne, grande, existante. Si donc elle n'est juste que

esse nisi per se, quid magis conspicuum, quid magis necessarium, quam quod eadem natura est ipsa justitia, et cum dicitur esse justa per justitiam idem est quod per se, et cum justa per se dicitur esse, non aliud intelligitur quam per justitiam? Quapropter, si quæratur, quid sit ipsa summa natura, de qua agitur, quid verius respondetur quam justitia?

Videndum igitur quomodo intelligendum sit, quando illa natura, quæ est ipsa justitia, dicitur justa. Quoniam enim homo non potest esse justitia, sed habere potest justitiam, non intelligitur justus homo existens justitia, sed habens justitiam. Quoniam igitur * de summa natura non proprie dicitur, quia habet justitiam, sed existit justitia, cum dicitur justa, proprie intelligitur existens justitia, non autem habens justitiam. Quare, si cum dicitur existens justitia non dicitur qualis est, sed quid est, consequitur ut, cum dicitur justa, non dicatur qualis sit, sed quid sit. Deinde, quoniam de illa suprema essentia idem est dicere : quia est justa et quia est existens justitia, et cum dicitur : est existens justitia, non est aliud quam est justitia, nihil differt in illa, sive dicatur : est justitia, sive : est justa. Quapropter, cum quæritur de illa quid est, non minus congrue respondetur justa, quam justitia.

Quod vero in exemplo justitiæ ratum esse con-

par la justice, et si d'ailleurs elle ne peut être juste que par elle-même, qu'y a-t-il de plus évident et de plus nécessaire que de conclure que cette même nature est la justice même? et que, dire qu'elle est juste par la justice, c'est la même chose que dire qu'elle est juste par elle-même, et dire qu'elle est juste par elle-même n'est autre chose que dire qu'elle est juste par la justice? C'est pourquoi, si l'on demande ce qu'est cette nature suprême dont il s'agit, qu'y a-t-il de plus vrai à répondre que de dire : la justice?

Il faut donc examiner en quel sens on parle quand on dit que cette nature, qui est la justice même, est juste. Or, comme un homme ne peut être la justice, mais qu'il peut avoir la justice, un homme juste ne veut pas dire un homme qui est la justice substantielle, mais un homme qui a la justice; donc, comme il n'est pas exact de dire de la nature suprême qu'elle a la justice, mais bien qu'elle est la justice, lorsqu'on dit qu'elle est juste, on veut proprement dire qu'elle est la justice substantielle et non qu'elle a la justice. C'est pourquoi, si en disant qu'elle est la justice substantielle on ne dit pas quelle elle est, mais ce qu'elle est, il s'en suit que lorsqu'on dit qu'elle est juste, c'est son essence et non sa qualité qu'on exprime. De plus, puisque dire de l'essence suprême qu'elle est juste et dire qu'elle est la justice substantielle sont une même chose, et que dire qu'elle est la justice substantielle n'est autre chose que dire qu'elle est la justice, il n'y a point de différence par rapport à elle entre dire qu'elle est la justice et dire qu'elle est juste. Lors donc que l'on demande ce qu'elle est, il est également exact de répondre : elle est juste et elle est la justice.

Or ce qui est démontré par rapport à la justice que

spicitur, hoc de omnibus, quæ similiter de ipsa summa natura dicuntur, intellectus sentire per rationem constringitur. Quidquid igitur eorum de illa dicatur, non qualis, vel quanta, sed magis quid sit monstratur. Sed palam est quia, quodlibet bonum summa natura sit, summe illud est. Illa igitur est summa essentia, summa vita, summa ratio, summa salus, summa justitia, summa sapientia, summa veritas, summa bonitas, summa magnitudo, summa pulchritudo, summa immortalitas, summa incorruptibilitas, summa immutabilitas, summa beatitudo, summa æternitas, summa potestas, summa unitas, quod non est aliud quam summe ens, summe vivens, et alia similiter.

CAPUT XVII.

Quod ita sit simplex ut omnia, quæ de ejus esse dici possunt, unum idemque sint in illa; et nihil de ea dici possit substantialiter nisi in eo quod quid est.

Quid ergo, si illa summa natura tot bona est, eritne composita tam pluribus bonis? An potius non sunt plura bona, sed unum bonum tam pluribus nominibus significatum?

Omne enim compositum, ut subsistat, indiget his ex quibus componitur, et illis debet quod est, quia quidquid est per illa est, et illa quod

nous avons choisie pour exemple, la raison force notre intelligence à l'admettre de toutes les autres choses que l'on dit de la même manière de la nature suprême. Par conséquent toutes les propriétés de cette espèce qui lui sont attribuées expriment, non quelle elle est, ni combien grande elle est, mais ce qu'elle est. En même temps il est clair que tout ce qu'elle est de bien elle l'est au suprême degré. Elle est donc la suprême essence, la vie suprême, la suprême raison, la suprême santé, la suprême justice, la suprême sagesse, la suprême vérité, la suprême bonté, la suprême grandeur, la suprême beauté, la suprême immortalité, la suprême incorruptibilité, la suprême immutabilité, la suprême félicité, la suprême éternité, la suprême puissance, la suprême unité; ce qui n'est autre chose que l'être souverainement existant, souverainement vivant et ainsi de suite.

CHAPITRE XVII.

Qu'elle est tellement simple que tout ce qui peut être dit de son essence est en elle une seule et même chose, et qu'on ne peut rien affirmer d'elle substantiellement qui ne se rapporte à son essence.

Quoi donc? Si cette nature suprême est un si grand nombre de biens, est-elle composée de tous ces biens, ou plutôt ne sont-ce pas plusieurs biens, mais un seul bien exprimé par plusieurs noms divers?

Tout composé a besoin, pour exister, des choses qui le composent, et il leur doit ce qu'il est, parce que tout ce qu'il est il l'est par elles, et elles ne sont pas par lui.

sunt per illud non sunt, et idcirco penitus summum non est. Si igitur illa natura composita est † pluribus bonis, hæc omnia quæ omni composito insunt in illam incidere necesse est. Quod nefas falsitatis aperta ratione destruit et obruit tota, quæ supra patuit, necessitas veritatis.

Cum igitur illa natura nullo modo composita sit, et tamen omnimodo tot illa bona sit, necesse est ut illa omnia non plura, sed unum sint. Idem igitur est quodlibet unum illorum quod omnia, sive simul, sive singula; ut cum dicitur justitia, vel essentia, idem significat quod alia, vel omnia simul, vel singula.

Quemadmodum itaque unum est, quidquid essentialiter de summa substantia dicitur, ita ipsa uno modo una consideratione est quidquid est essentialiter. Cum enim aliquis homo dicitur corpus et rationalis et homo, non uno modo vel consideratione hæc tria dicitur; secundum aliud enim est corpus, et secundum aliud rationalis, et singulum horum non est totum hoc quod est homo. Illa vero summa essentia nullo modo sic est aliquid, ut illud idem secundum alium modum aut secundum aliam considerationem non sit; quia quidquid aliquo modo essentialiter est, hoc est totum quod ipsa est. Nihil igitur quod de ejus essentia vere dicitur, in eo quod qualis, vel quanta, sed in eo quod quid sit, accipitur. Quidquid enim est vel quale vel quantum, est etiam aliud in eo quod quid est; unde non simplex, sed compositum est.

ce qu'elles sont, et par conséquent il n'est pas tout à fait suprême. Si donc cette nature est composée de plusieurs biens, elle doit nécessairement subir toutes les conditions des êtres composés; mais les vérités nécessaires exposées plus haut [chap. VI] détruisent et renversent évidemment cette assertion fausse et illicite.

Puis donc que cette nature n'est composée d'aucune façon et qu'elle est cependant tout à fait tous ces biens, il est nécessaire que tous ces biens n'en soient pas plusieurs, mais un. Par conséquent chacun d'eux est le même que tous soit ensemble soit séparément; de sorte qu'à l'égard de cette suprême nature le mot de justice ou d'essence dit la même chose que les autres attributs soit tous ensemble soit chacun d'eux en particulier.

C'est pourquoi, de même que tout ce qu'on peut affirmer comme attribut essentiel de la substance suprême est un, de même elle est d'une seule manière et sous un seul aspect tout ce qu'elle est essentiellement. Lorsqu'on dit d'un homme qu'il est corporel, qu'il est raisonnable et qu'il est homme, on ne considère pas ces trois attributs de la même manière et sous le même rapport, car il est corporel par une de ses propriétés et raisonnable par une autre, et chacune d'elles en particulier n'est pas ce tout qu'est l'homme. Mais l'essence suprême n'est d'aucune manière quelque chose qu'elle ne serait pas d'une autre manière ou sous un autre rapport; car tout ce qu'elle est de quelque manière essentiellement, cela est tout ce qu'elle est elle-même. Donc rien de ce qui se dit véritablement de son essence ne doit être entendu comme exprimant quelle ou combien grande elle est, mais comme désignant ce qu'elle est. Car tout ce en quoi on distingue des qualités ou des quantités présente aussi pluralité dans ce qu'il est, et partant n'est pas simple, mais composé.

CAPUT XVIII.

Quod sit sine principio et sine fine.

Ex quo igitur hæc tam simplex natura creatrix et vigor omnium fuit, vel usquequo futura est? An potius, nec ex quo, nec usquequo est; sed sine principio et sine fine est? Si enim principium habet; aut ex se, vel per se hoc habet; aut ex alio, vel per aliud; aut ex nihilo, vel per nihil. Sed constat per veritatem jam perspectam, quia nullo modo ex alio vel ex nihilo, aut per aliud vel per nihil est. Nullo igitur modo per aliud vel ex alio, aut per nihil vel ex nihilo initium sortita est. Ex seipsa vero, vel per se initium habere non potest, quamquam ex seipsa et per seipsam sit. Sic enim est ex se et per se, ut nullo modo sit alia essentia, quæ est per se et ex se, et alia per quam et ex qua est. Quidquid autem ex aliquo vel per aliquid incipit esse, non est omnino idem illi ex quo vel per quod incipit esse. Summa igitur natura non incepit per se vel ex se. Quoniam igitur nec per se nec ex se, nec per aliud nec ex alio, nec per nihil nec ex nihilo habet principium, nullo modo habet principium.

Sed neque finem habebit. Si enim finem habitura est, non est summe immortalis et summe incorruptibilis; sed constat, quia est summe et immortalis et incorruptibilis; non habebit igitur finem.

CHAPITRE XVIII.

Qu'elle est sans commencement et sans fin.

Depuis quand cette nature si simple, créatrice et conservatrice de toutes choses, est-elle et jusqu'à quand sera-t-elle? ou plutôt n'est-elle pas de manière à n'être ni depuis quand ni jusqu'à quand, c'est-à-dire, sans commencement et sans fin? Car, si elle a un commencement, elle l'a d'elle-même ou par elle-même, ou d'un autre ou par un autre, ou de rien et par rien. Mais une vérité déjà constatée nous rend certains qu'elle n'est d'aucune manière d'un autre ou de rien, ni par un autre ou par rien; elle n'a donc reçu d'aucune manière un commencement par un autre ou d'un autre, ni par rien ou de rien. Elle ne peut pas non plus avoir commencé d'elle-même ou par elle-même, quoiqu'elle soit d'elle-même et par elle-même; car elle est d'elle-même et par elle-même de telle manière qu'il n'y ait aucunement deux essences dont l'une est par elle-même et d'elle-même et l'autre par celle-ci et de celle-ci. Mais tout ce qui commence à être de quelque chose ou par quelque chose n'est pas absolument le même que ce de quoi ou par quoi il commence d'être. La suprême nature n'a donc pas commencé par elle-même ou d'elle-même. Puis donc qu'elle n'a reçu de commencement ni par elle-même ni d'elle-même[1], ni par un autre ni d'un autre, ni par rien ni de rien, elle n'a absolument aucun commencement.

Elle n'aura pas de fin non plus. Si en effet elle devait avoir une fin, elle ne serait ni souverainement immortelle ni souverainement incorruptible; mais il est évident qu'elle est souverainement immortelle et souverainement incorruptible; elle n'aura donc point de fin.

Amplius; si finem habitura est, aut volens aut nolens deficiet. Sed pro certo non est simplex bonum, cujus voluntate perit summum bonum; at ipsa est verum et simplex bonum; quare sua sponte non deficiet ipsa, quam certum est esse summum bonum. Si vero nolens peritura est, non est summe potens, nec omnipotens; sed rationis necessitas asseruit eam esse summe potentem et omnipotentem; non ergo nolens deficiet. Quare, si nec volens nec nolens summa natura finem habebit, nullo modo finem habebit.

Amplius; si summa illa natura principium vel finem habet, non est vera æternitas; quod esse supra inexpugnabiliter inventum est.

Deinde; cogitet qui potest, quando incepit aut quando non fuit hoc verum, scilicet, quia futurum erat aliquid, aut quando desinet et non erit hoc verum, scilicet, quia præteritum erit aliquid. Quod si neutrum horum cogitari potest, et utrumque hoc verum sine veritate esse non potest, impossibile est vel cogitare, quod veritas principium aut finem habeat.

Denique; si veritas habuit principium vel habebit finem, antequam ipsa inciperet, verum erat tunc quia non erat veritas, et postquam finita erit, † verum erit tunc quia non erit veritas. Atqui verum non potest esse sine veritate; erat igitur veritas, antequam esset veritas, et erit veritas,

De plus, si elle doit finir, elle cessera d'être par sa volonté ou contre sa volonté. Mais certainement ce qui peut vouloir la destruction du souverain bien n'est pas le bien absolu; or cette nature suprême est le bien véritable et absolu, il est donc aussi certain qu'elle ne périra pas de son gré qu'il est certain qu'elle est le bien suprême. Si au contraire elle doit périr contre sa volonté, elle n'est pas souverainement puissante ou toute-puissante; mais il est déjà démontré par la raison qu'elle est souverainement puissante et toute-puissante; elle ne cessera donc pas d'exister malgré elle. Si donc la nature suprême ne peut finir ni volontairement ni malgré elle, elle n'aura absolument pas de fin.

De plus encore, si cette nature suprême a un commencement ou une fin, elle n'est pas la véritable éternité; et elle l'est cependant, ainsi qu'il a été invinciblement démontré plus haut [ch. XV et XVI].

En outre, que celui qui peut le faire se représente par la pensée quand il a commencé à être vrai ou quand il n'était pas encore vrai qu'il y aurait quelque chose de futur, ou quand il cessera d'être vrai ou quand il ne sera plus vrai qu'il y a eu quelque chose de passé. Que si aucune de ces deux négations ne peut être pensée et si les deux affirmations (1) ne peuvent être vraies sans la vérité, il n'est pas même possible de penser que la vérité ait un commencement ou une fin.

Finalement, si la vérité a eu un commencement ou doit avoir une fin, il suit qu'avant qu'elle commençât d'être, il était vrai que la vérité n'était pas, et que lorsqu'elle aura cessé d'exister, il sera vrai que la vérité

(1) C'est-à-dire : il a toujours été vrai qu'il y aura quelque chose de futur, et il sera toujours vrai qu'il y a eu quelque chose de passé.

postquam finita erit veritas; quod inconvenientissimum est. Sive igitur dicatur veritas habere, sive intelligatur non habere principium vel finem, nullo claudi potest veritas principio vel fine; quare idem sequitur de summa natura, quia ipsa summa veritas est.

CAPUT XIX.

Quomodo nihil fuit ante aut erit post illam.

Sed ecce iterum insurgit nihil, et quæcumque hactenus ratio veritate et necessitate concorditer attestantibus disseruit, asserit esse nihil. Si enim ea quæ supra digesta sunt necessariæ veritatis munimine firmata sunt, non fuit aliquid ante summam essentiam, nec erit aliquid post eam; quare nihil fuit ante eam, et nihil erit post eam. Nam aut aliquid aut nihil necesse est præcessisse, vel subsecuturum esse. Qui autem dicit, quia nihil fuit ante ipsam et nihil erit post ipsam, id pronunciare videtur : quia fuit ante ipsam, quando nihil erat, et erit post ipsam, quando nihil erit. Quando ergo nihil erat, illa non erat, et quando nihil erit, illa non erit. Quomodo ergo non incepit ex nihilo, aut quomodo non * deveniet ad nihilum, si illa nondum erat cum jam erat nihil, et eadem jam non erit quando adhuc

n'est plus; or le vrai ne peut pas être sans la vérité; la vérité aurait donc été avant la vérité, et la vérité serait encore après que la vérité aurait cessé d'être; conclusion absurde et contradictoire. Soit donc que l'on dise que la vérité a un commencement et une fin, soit que l'on comprenne qu'elle n'a ni l'un ni l'autre, elle ne peut être limitée ni par un commencement ni par une fin. Et la même conclusion s'applique à la nature suprême, parce qu'elle est la vérité suprême.

CHAPITRE XIX.

Comment rien n'a été avant elle ni ne sera après elle.

Mais voici que le rien se présente de nouveau, et tout ce que la raison a démontré jusqu'à présent par les témoignages réunis de la vérité et de la nécessité, il prétend que tout cela n'est rien. Car si ce que nous avons établi l'a été avec le solide appui de la vérité nécessaire, il n'y a pas eu quelque chose avant la suprême essence et il n'y aura pas quelque chose après elle; c'est pourquoi rien a été avant elle et rien sera après elle, car il faut que quelque chose ou rien l'ait précédé et la suive. Or celui qui dit que rien a été avant elle et que rien sera après elle semble dire qu'il y eut avant elle un temps où rien était et qu'il y aura après elle un temps où rien sera. Delà il suit que du temps où rien était elle n'était pas et que dans un temps où rien sera elle ne sera plus. Comment donc n'a-t-elle point commencé de rien, ou comment ne se terminera-t-elle pas à rien, si elle n'était pas encore lorsque rien était déjà, et si elle ne sera plus lorsque rien sera encore? A quoi donc a servi toute cette masse d'arguments si leur force est si facilement

erit nihil. Quid igitur molita est tanta moles argumentorum, si tam facile demolitur nihilum molimina eorum? Si namque constituitur, ut summum esse nihilo et præcedenti succedat et subsequenti decedat, quidquid supra statuit verum, necesse destituitur per inane nihilum.

An potius repugnandum est nihilo, ne tot structuræ necessariæ rationis expugnentur a nihilo, et summum bonum, quod lucerna veritatis quæsitum et inventum est, amittatur pro nihilo? Potius igitur asseratur, si fieri potest, quia nihil non fuit ante summam essentiam, nec erit post illam, quam, dum locus datur ante vel post illam nihilo, per nihilum reducatur ad nihilum illud esse quod per seipsum conduxit, id quod erat nihil, † ad esse.

Duplicem namque una pronunciatio gerit sententiam, cum dicitur quia nihil fuit ante summam essentiam. Unus enim est ejus sensus, quia priusquam summa essentia esset, fuit cum erat nihil; aliter vero ejus est intellectus, quia ante summam essentiam non fuit aliquid, veluti si dicam, nihil docuit me volare; hoc aut sic exponam : quia ipsum nihil, quod signat non aliquid, docuit me volare, et erit falsum; aut quia non me docuit volare, quod est verum. Prior itaque sensus est, quem sequitur supra tractata inconvenientia, et omnimoda ratione pro falso repellitur. Alter vero est, qui superioribus perfecta cohæret convenientia, et tota illorum contexione verus esse con-

détruite par rien? Car, si l'on suppose que l'être suprême ait succédé à un rien antérieur à lui et disparaisse devant un rien postérieur à lui, tout ce que la vérité a établi plus haut est détruit par un vain rien (O).

Ne faut-il pas plutôt combattre le rien, afin qu'il ne renverse pas tant de choses établies par des raisons nécessaires, et que le souverain bien, que nous avons cherché et trouvé à la lumière de la vérité, ne se perde pas pour rien? Prouvons donc, s'il est possible, que la suprême essence n'a pas été précédée de rien et qu'elle ne sera pas suivie de rien, plutôt que, en accordant au rien une place avant et après elle, de réduire par rien à rien cet être qui a par lui-même amené à l'existence ce qui n'était rien.

En effet, lorsqu'on dit que rien n'a été avant l'essence suprême, cette parole peut s'entendre de deux manières : la première, qu'avant que la suprême essence fût il y eut un temps où rien était; l'autre, qu'avant la suprême essence il n'y avait pas quelque chose. C'est comme si, en disant : rien ne m'a appris à voler, j'expliquais cette phrase ainsi, ou que c'est du rien même, qui signifie l'absence de toute chose, que j'ai appris à voler, ce qui est faux, ou que je n'ai pas appris de quelque chose à voler, ce qui est vrai. C'est donc le premier sens qui conduit à la contradiction signalée plus haut et dont la fausseté se prouve par une foule de raisons, tandis que l'autre s'accorde parfaitement avec les vérités que nous avons établies auparavant et est démontré vrai par tout l'enchaînement de ces mêmes vérités.

pellitur. Quare, cum dicitur : nihil fuit ante illam, secundum posteriorem intellectum accipiendum est; nec sic est exponendum, ut intelligatur aliquando fuisse quando illa non erat et nihil erat, sed ita ut intelligatur, quia ante illam non fuit aliquid.

Eadem ratio est duplicis intellectus, si nihil dicatur post illam esse futurum. Si ergo hæc interpretatio, quæ facta est de nihilo, diligenter discernitur, verissime nec aliquid nec nihil summam essentiam aut præcessisse aut subsecuturum esse, et nihil fuisse ante vel post illam esse secuturum concluditur, et tamen nulla jam constitutorum soliditas nihili inanitate concutitur.

CAPUT XX.

Quod illa sit in omni loco et tempore.

Quamquam autem supra conclusum sit, quia creatrix hæc natura ubique et in omnibus et per omnia sit, et ex eo, quia nec incepit nec desinet esse, consequatur, quia semper fuit et est et erit, sentio tamen quiddam contradictionis submurmurare, quod me cogit diligentius, ubi et quando illa sit, indagare. Itaque summa essentia, aut ubique et semper est, aut tantum alicubi et aliquando, aut nusquam et numquam; quod dico : aut in omni loco et tempore, aut determinate in aliquo, aut in nullo. Sed quid videtur repugnantius, quam ut, quod verissime et summe est,

Par conséquent cette proposition : rien n'a été avant l'essence suprême, doit s'interpréter dans le second sens; et il ne faut pas l'entendre en ce sens qu'il y a eu un temps où elle n'était pas et où rien était, mais dans celui-ci, qu'avant elle il n'y avait pas quelque chose.

La même différence de signification se rencontre lorsqu'on dit qu'il n'y aura rien après elle. Si l'on saisit donc exactement l'explication que nous venons de donner du mot rien, on conclura avec vérité que ni quelque chose ni rien n'ont précédé ou ne doivent suivre l'essence suprême, que rien n'a été avant ou ne sera après elle, et que la solidité des propositions établies jusqu'à présent ne peut être ébranlée par le vain fantôme du rien.

CHAPITRE XX.

Qu'elle est en tout lieu et en tout temps.

Quoiqu'il soit déjà prouvé que cette nature créatrice est partout, en tous lieux et en toutes choses, et quoique de ce qu'elle n'a pas commencé et qu'elle ne finira pas il suive qu'elle a toujours été, qu'elle est et sera toujours, j'aperçois cependant un léger murmure de contradiction qui me force d'examiner avec soin où et quand elle est. Or l'essence suprême est ou partout et toujours, ou seulement en quelque lieu et en quelque temps, ou enfin nulle part et jamais; en d'autres termes : elle est en tout lieu et en tout temps, ou dans un lieu et un temps déterminés, ou enfin en aucun lieu et en aucun temps. Mais qu'est-ce qui paraît plus contradictoire que de dire que ce qui est le plus véritablement et le plus souverai-

id nusquam et numquam sit. Falsum est igitur nusquam vel numquam esse. Deinde, quoniam nullum bonum, nec penitus aliquid est sine ea, si ipsa nusquam vel numquam est, nusquam vel numquam aliquod bonum est, et nusquam vel numquam omnino aliquid est. Quod quam falsum sit, nec dicere opus est. Falsum igitur est et illud, quod illa nusquam aut numquam sit.

Aut est ergo determinate alicubi et aliquando, aut ubique et semper. At si determinate est in aliquo loco vel tempore, ibi et tunc tantum, ubi et quando ipsa est, potest aliquid esse; ubi vero et quando ipsa non est, ibi et tunc penitus nulla est essentia, quia sine ea nihil est; unde consequitur, ut sit aliquis locus et aliquod tempus, ubi et quando nihil omnino est. Quod quoniam falsum est, ipse namque locus et ipsum tempus aliquid est, non potest esse summa natura alicubi et aliquando determinate.

Quod si dicitur, quod determinate ipsa per se alicubi et aliquando est, sed per potentiam suam est ubicumque vel quandocumque aliquid est, non est verum; quoniam enim potentiam ejus nihil aliud quam ipsam esse manifestum est, nullo modo potentia ejus sine ipsa est. Cum ergo non sit alicubi vel aliquando determinate, necesse est ut sit ubique et semper, id est, in omni loco vel tempore.

nement ne soit nulle part et jamais? Il est donc faux que cette essence ne soit nulle part et jamais. De plus, puisqu'aucun bien, puisque même aucune chose n'est sans elle, si elle n'est nulle part ni jamais, aucun bien n'est nulle part ni jamais, et absolument aucune chose n'est nulle part ni jamais. Il n'est pas nécessaire de dire combien cela est faux; il est donc faux aussi que l'essence suprême ne soit nulle part ou jamais.

Elle est donc dans un lieu et un temps déterminés, ou partout et toujours. Mais si elle est dans un lieu et un temps déterminés, là seulement où elle est et quand elle est il peut y avoir quelque chose; tandis que, là où elle n'est pas et quand elle n'est pas, il n'y a absolument aucune essence [aucun être possible], parce que sans elle il n'y a rien. De là il suivrait qu'il y a un certain lieu et un certain temps où et pendant lequel il n'y a absolument rien. Or, comme ceci est faux, car le lieu et le temps sont eux-mêmes quelque chose, la suprême nature ne peut pas être dans un lieu et un temps déterminés.

Que si l'on dit qu'elle est par elle-même dans un lieu et un temps déterminés et par sa puissance partout où et quand il y a quelque chose, on dit ce qui n'est pas vrai; car, puisqu'il est évident que sa puissance n'est autre chose qu'elle, sa puissance n'est jamais où elle n'est point elle-même. Par conséquent, comme elle n'est dans aucun lieu ni dans aucun temps déterminés, il est nécessaire qu'elle soit partout et toujours, c'est-à-dire en tout temps et en tout lieu.

CAPUT XXI.

Quod in nullo sit loco aut tempore.

Quod si ita est, aut tota est in omni loco vel tempore, aut tantum quælibet pars ejus, ut altera pars sit extra omnem locum et tempus. Si vero partim est et partim non est in omni loco vel tempore, partes habet; quod falsum est. Non igitur partim est ubique et semper. Tota autem quomodo est ubique et semper? Aut enim sic est intelligendum, ut tota † semel sit in omnibus locis vel temporibus et per partes in singulis, aut sic ut tota sit etiam in singulis. Verum si per partes est in singulis, non effugit partium compositionem et divisionem; quod valde alienum a summa natura inventum est. Quapropter non est ita tota in omnibus locis aut temporibus, ut per partes sit in singulis. Restat altera pars discutienda, scilicet qualiter summa natura tota sit in omnibus et singulis locis vel temporibus. Hoc nimirum esse non potest, nisi aut simul, aut diversis temporibus. Sed quoniam ratio loci aut ratio temporis, quas hactenus simul progressas eisdem vestigiis una potuit indagare prosecutio, hic ab invicem digredientes disputationem videntur diversis quasi fugere anfractibus, singillatim suis investigentur discussionibus.

Primum ergo videatur, si summa natura tota possit esse in singulis locis, aut simul, aut per

CHAPITRE XXI.

Qu'elle n'est dans aucun lieu ou dans aucun temps.

Cependant, s'il en est ainsi, ou elle est tout entière en tout lieu et en tout temps, ou seulement par une de ses parties quelconques, de manière que l'autre partie soit hors de tout lieu et de tout temps. Mais, si elle est en partie dans tout lieu et en tout temps et en partie dehors, elle a des parties; ce qui est faux. Elle n'est donc pas en partie partout et toujours. Mais comment est-elle tout entière partout et toujours? On doit entendre ceci, ou en ce sens qu'elle est une fois tout entière en tout lieu et en tout temps et par parties dans chaque lieu et chaque temps en particulier, ou qu'elle est aussi tout entière dans chaque lieu et chaque temps particuliers. Mais, si elle est par parties dans chaque lieu et chaque temps, elle est composée et divisible, ce que nous avons déjà démontré être en opposition avec la nature suprême. Elle n'est donc pas tout entière en tout lieu et en tout temps de manière à être par parties dans chaque lieu et chaque temps. Reste à examiner la seconde alternative, savoir de quelle manière la nature suprême est tout entière dans tous et dans chacun des lieux et des temps. Or cela ne saurait être qu'à la fois ou successivement. Mais comme le lieu et le temps, que nous avons pu jusqu'à présent examiner simultanément, paraissent ici se séparer pour échapper à la discussion par des voies différentes, il faut que nous poursuivions l'examen de chacun d'eux en particulier par des voies également diverses.

Voyons donc premièrement si la nature suprême peut être tout entière dans chaque lieu en même temps ou en

diversa tempora. Deinde idipsum in temporibus inquiratur. Si igitur tota est simul in singulis locis, per singula loca sunt singulæ totæ. Sicut enim locus a loco distinguitur, ut singula loca sint, ita id quod totum est in uno loco, ab eo quod eodem tempore totum est in alio loco distinguitur, ut singula tota sint. Nam quod totum est in aliquo loco, nihil ejus est quod non sit in ipso loco. At de quo nihil est quod non sit in aliquo loco, nihil est de eo quod sit eodem tempore extra eumdem locum. Quod igitur totum est in aliquo loco, nihil est ejus quod eodem tempore sit extra ipsum locum. Sed de quo nihil est extra quemlibet locum, nihil ejus est eodem tempore in alio loco. Quare quod totum est in quolibet loco, nihil ejus est simul in alio loco. Quod igitur totum est in aliquo loco, quomodo totum quoque est simul in alio loco, si nihil de eo potest esse in alio loco? Quoniam igitur unum totum non potest esse simul in diversis locis totum, consequitur ut per singula loca singula sint tota, si in singulis locis simul aliquid est totum. Quapropter si summa natura tota est uno tempore in singulis omnibus locis, quot singula loca esse possunt, tot singulæ summæ naturæ sunt; quod irrationabile est opinari. Non est igitur tota uno tempore in singulis locis.

At vero si diversis temporibus tota est in singulis locis, quando est in uno loco, nullum bonum

des temps divers. Il faut ensuite examiner la même question par rapport aux temps. Or si la nature suprême est tout entière [en totalité] dans chaque lieu en même temps, il y aura dans chaque lieu une totalité à part; de même en effet que chaque lieu est distinct de chaque autre lieu et que par là il y en a plusieurs, de même ce qui est tout entier dans un lieu est distinct de ce qui est en même temps tout entier dans un autre lieu, et ainsi il y a plusieurs totalités particulières; car ce qui est tout entier dans quelque lieu n'est rien [n'est pas une partie] de ce qui n'est pas en ce même lieu. Mais ce dont il n'est rien qui ne soit dans quelque lieu, il n'en est rien qui soit en même temps hors du même lieu. Donc ce qui est tout entier dans quelque lieu n'est rien de ce qui serait en même temps hors de ce lieu. Mais rien de ce dont rien n'est hors d'un lieu quelconque n'est en même temps dans un autre lieu. Par conséquent rien de ce qui est tout entier dans un lieu quelconque, n'est en même temps dans un autre lieu. Comment donc ce qui est tout entier dans quelque lieu pourrait-il être aussi en même temps tout entier dans un autre lieu, si rien de lui ne peut être dans un autre lieu ? Ainsi, puisqu'un même tout ne peut être à la fois tout entier en divers lieux, il suit que dans chaque lieu sont des *touts* distincts, si dans chaque lieu il y a quelque chose qui y soit en même temps tout entier. C'est pourquoi, si la nature suprême est à la fois tout entière dans chacun de tous les lieux, autant il peut y avoir de lieux particuliers, autant il y aura de natures suprêmes distinctes ; or une telle pensée n'est pas raisonnable. La nature suprême n'est donc pas tout entière en même temps dans chaque lieu.

Mais si elle est en des temps divers tout entière dans chaque lieu, quand elle est dans un lieu il n'y a aucun

et nulla essentia est interim in aliis locis, quia sine ea prorsus aliquid non existit. Quod absurdum esse, vel ipsa loca probant, quæ non nihil, sed aliquid sunt. Non est itaque summa natura tota in singulis locis diversis temporibus. Quod si nec eodem tempore, nec in diversis temporibus tota est in singulis locis, liquet quia nullo modo est tota in singulis omnibus locis.

Nunc † est indagandum, si eadem summa natura sit tota in singulis temporibus, aut simul, aut distincte per singula tempora.

Sed quomodo est aliquid totum simul in singulis temporibus, si ipsa tempora simul non sunt? Si vero separatim et distincte tota est in singulis temporibus, quemadmodum aliquis homo totus est heri et hodie et cras, proprie dicitur quia fuit et est et erit. Ergo ejus ætas, quæ nihil aliud est quam ejus æternitas, non est tota simul, sed est partibus extensa per temporum partes. At ejus æternitas nihil aliud est quam ipsa. Summa igitur essentia erit divisa per partes secundum temporum distinctiones. Si enim ejus ætas per temporum cursus producitur, habet cum ipsis temporibus præsens, præteritum et futurum.

Quid autem aliud est ejus vel ætas vel existendi diuturnitas quam ejus æternitas? Ergo, cum ejus æternitas nihil aliud sit quam ejus essentia, sicut supra digesta ratio indubitabiliter probat, si ejus æternitas habet præteritum, præsens et futurum,

bien ni aucune essence dans les autres lieux, puisque absolument rien n'existe sans elle. Que cela est absurde, la nature des lieux eux-mêmes le prouve, car ils ne sont pas rien mais quelque chose. La nature suprême n'est donc pas tout entière dans chaque lieu en des temps divers. Que si elle n'est pas tout entière dans chaque lieu ni au même temps ni dans des temps divers, il est évident qu'elle n'est pas tout entière dans chacun de tous les lieux.

Maintenant il faut examiner si la nature suprême est tout entière dans chaque temps ou à la fois ou successivement.

Mais comment un être peut-il exister tout entier dans chacun des temps à la fois, si ces temps ne sont pas eux-mêmes simultanés? Que si elle est séparément et distinctement tout entière dans chaque temps, comme un homme peut être tout entier hier, tout entier aujourd'hui et tout entier demain, on dit en propres termes qu'elle a été, qu'elle est et qu'elle sera; et ainsi son âge, qui n'est autre chose que son éternité, n'est pas tout entier à la fois; il est au contraire divisé en parties correspondantes à autant de parties de temps. Mais son éternité n'est rien autre qu'elle-même; la suprême essence sera donc divisée en parties multiples selon les divisions du temps. Car, si son âge se prolonge par le cours du temps, il a comme le temps lui-même un présent, un passé et un futur.

Or que peut être son âge ou la durée de son existence, sinon son éternité? Comme donc son éternité n'est autre chose que son essence, ainsi que le prouvent incontestablement les raisons exposées plus haut, si son éternité a un passé, un présent et un futur, il suit que son essence

consequenter quoque ejus essentia habet præteritum, præsens et futurum. At quod præteritum est non est præsens vel futurum, et quod præsens est non est præteritum nec futurum, et quod futurum est non est præteritum nec præsens.

Quomodo igitur stabit, quod supra rationabili et perspicua necessitate claruit, scilicet quia illa summa natura nullo modo composita, sed summe simplex † est et summe incommutabilis, si aliud et aliud est in diversis temporibus, et per tempora distributas habet partes? Aut potius, si illa vera sunt, imo quia liquido vera sunt, quomodo hæc possibilia sunt? Nullo igitur modo creatrix essentia, aut ætas, aut æternitas ejus recipit præteritum vel futurum. Præsens enim quomodo non habet, si vere est? Sed fuit significat præteritum, et erit futurum. Numquam igitur illa fuit vel erit; quare non est distincte sicut nec simul tota in diversis singulis temporibus.

Si igitur, sicut discussum est, nec sic est tota in omnibus locis vel temporibus, ut semel sit tota in omnibus et per partes in singulis, nec sic ut tota sit in singulis, manifestum est quia non est tota ullo modo in omni loco vel tempore. Et quoniam similiter pervisum est, quia nec sic est in omni loco vel tempore, ut pars sit in omni et pars sit extra omnem locum vel tempus, impossibile est ut sit ubique et semper. Nullatenus enim potest intelligi esse ubique et semper, nisi aut tota, aut pars. Quod si nequaquam

aussi a un passé, un présent et un futur. Mais ce qui est passé n'est ni présent ni futur, ce qui est présent n'est ni passé ni futur, et ce qui est futur n'est ni passé ni présent.

Comment donc subsistera le principe dont la nécessité a été clairement démontrée plus haut, à savoir que cette nature suprême n'est composée d'aucune manière, mais qu'elle est souverainement simple et souverainement immuable, si elle est différente dans des temps divers et si elle a des parties qui se succèdent dans la durée ? Ou plutôt si les principes démontrés sont vrais, ou pour dire encore mieux, puisqu'ils sont évidemment vrais, comment ces choses sont-elles possibles ? L'essence créatrice, son âge ou son éternité n'admet donc point de passé ou de futur. Comment au contraire n'aurait-elle pas de présent, si elle est véritablement ? tandis que dire qu'elle a été signifie le passé, et dire qu'elle sera le futur. Ainsi donc elle n'a jamais été, elle ne sera jamais, et partant elle n'est ni séparément ni tout entière à la fois dans chacune des diverses parties du temps.

Si donc, comme il vient d'être prouvé, elle n'est pas tout entière dans tous les lieux et dans tous les temps, de manière à être à la fois tout entière dans tous et par parties dans chacune de leurs divisions, ni de manière à être tout entière dans chacune de ces divisions, il est clair qu'elle n'est d'aucune manière tout entière en tout lieu et en tout temps. Et comme nous avons également vu qu'elle n'est point en tout lieu ou en tout temps de manière qu'une partie soit dans tout lieu et dans tout temps tandis qu'une autre partie se trouverait hors de tout temps et de tout lieu, il est impossible qu'elle soit

est ubique et semper, aut erit determinate in aliquo loco vel tempore, aut in nullo. Determinate autem eam in aliquo non posse esse, jam discussum est. In nullo igitur † loco vel tempore, id est, nusquam vel numquam est. Non enim potest esse, nisi aut in omni, aut in aliquo. Sed rursus cum constet inexpugnabiliter non solum quia est per se et sine principio et sine fine, sed quia aliquid sine ea nec usquam nec umquam est, necesse † est illam esse ubique et semper.

CAPUT XXII.

Quomodo sit in omni et in nullo loco et tempore.

Quomodo ergo convenient hæc tam † contraria secundum prolationem et tam necessaria secundum probationem? Fortasse quodam modo est summa natura in loco vel tempore, quo non prohibetur sic esse simul tota in singulis locis vel temporibus, ut tamen non sint plures totæ, sed una sola tota, nec ejus ætas, quæ non est nisi vera æternitas, non sit distributa in præteritum, præsens et futurum?

Non enim videntur hac lege loci ac temporis cogi, nisi ea quæ sic sunt in loco vel tempore, ut loci spatium vel temporis diuturnitatem non

partout et toujours. Car on ne peut la concevoir partout et toujours que tout entière ou en partie. Et si elle n'est pas partout et toujours, ou elle sera d'une manière déterminée dans quelque lieu ou quelque temps, ou elle ne sera dans aucun. Mais il est déjà établi qu'elle ne peut pas être d'une manière déterminée dans quelque temps ou quelque lieu. Elle n'est donc dans aucun lieu ou dans aucun temps, c'est-à-dire elle n'est nulle part ni jamais; car elle ne saurait être que dans tout ou dans quelque chose. Mais d'un autre côté, comme il est tout à fait certain, non seulement qu'elle est par elle-même sans commencement et sans fin, mais encore qu'il n'y a rien sans elle nulle part ni jamais, il est nécessaire qu'elle soit partout et toujours.

CHAPITRE XXII.

Comment elle est en tout lieu et en tout temps et en aucun lieu et en aucun temps.

Comment donc s'accorderont ces propositions si contraires dans leur expression et si nécessaires d'après les preuves que nous en avons données? La suprême nature est-elle peut-être dans le lieu et dans le temps d'une certaine manière qui lui permet d'être tout entière dans chaque lieu et chaque temps sans qu'elle forme plusieurs totalités, mais une seule et entière, et sans que son âge, qui n'est que la véritable éternité, soit divisé en passé, présent et futur?

Car cette loi du lieu et du temps ne paraît atteindre que les choses qui sont dans le lieu et le temps de telle manière qu'elles ne dépassent les limites ni de l'un ni

excedant. Quare, sicut de his quæ hujusmodi sunt unum idemque totum simul non posse esse totum in diversis locis et temporibus omni veritate asseritur, ita in his quæ hujusmodi non sunt, idipsum nulla necessitate concluditur. Jure namque dici videtur, quod tantum ejus rei sit aliquis locus, cujus quantitatem locus circumscribendo continet et continendo circumscribit, et quod ejus solum rei sit aliquod tempus, cujus diuturnitatem tempus metiendo aliquo modo terminat et terminando metitur. Quapropter cujus amplitudini aut diuturnitati nulla meta vel a loco vel a tempore opponitur, † illi nullum esse locum vel tempus vere proponitur.

Quoniam namque nec locus illi facit quod locus, nec tempus quod tempus, non irrationabiliter dicitur quia nullus locus est ejus locus et nullum tempus est ejus tempus. Quod vero nullum locum aut tempus habere conspicitur, id profecto nullatenus loci aut temporis legem subire convincitur. Nulla igitur lex loci aut temporis naturam ullam aliquo modo cogit, quam nullus locus aut tempus aliqua continentia claudit.

Quænam autem rationalis consideratio omnimoda ratione non † excludat, ut creatricem summamque omnium substantiam, quam necesse est alienam esse et liberam a natura et jure omnium quæ ipsa de nihilo fecit, ulla loci cohibitio vel temporis includat; cum potius ejus potentia, quæ † nihil est aliud quam ejus essentia, cuncta a se facta sub se continendo concludat?

de l'autre. C'est pourquoi, comme en parlant des êtres de cette sorte il est très-vrai de dire qu'un même tout ne peut pas être à la fois tout entier dans des lieux et des temps divers, de même cette conclusion ne s'applique pas nécessairement aux êtres qui n'appartiennent point à cette catégorie. Car on dit, ce semble, avec raison qu'il n'y a de lieu que de ce dont le lieu renferme la quantité en la circonscrivant et la circonscrit en la renfermant, et qu'il n'y a de temps que de ce dont le temps limite en quelque sorte la durée en la mesurant et la mesure en la limitant. Par conséquent un être à la grandeur et à la durée duquel le lieu ou le temps ne mettent pas de bornes n'a véritablement ni temps ni lieu.

Car, puisque le lieu et le temps ne font pas pour lui ce qu'ils font véritablement, il n'est pas déraisonnable de dire qu'aucun lieu n'est le lieu d'un tel être et qu'aucun temps n'est son temps. Or ce qui évidemment n'a ni lieu ni temps, il est certain qu'il n'est d'aucune façon soumis à la loi du lieu et du temps. Nulle loi donc du lieu ou du temps ne lie d'aucune manière une nature quelconque qui n'est renfermée dans l'étendue d'aucun lieu ni d'aucun temps.

Un examen rationnel appuyé sur les preuves de toute espèce que la raison suggère nous oblige donc de conclure que cette substance créatrice et absolument supérieure à toutes choses, qui doit nécessairement être étrangère à la nature et exempte de la loi de tout ce qu'elle a fait de rien, ne saurait être enfermée dans aucunes limites du lieu ou du temps; puisqu'au contraire sa puissance, qui n'est autre chose que son essence, contient sous elle et renferme tout ce qu'elle a fait.

Quomodo quoque non est impudentis imprudentiæ dicere, quod summæ veritatis aut locus circumscribat quantitatem, aut tempus metiatur diuturnitatem, quæ nullam penitus localis et temporalis distensionis magnitudinem suscipit vel parvitatem?

Quoniam itaque loci hæc † est et temporis conditio, ut tantummodo quidquid eorum metis clauditur, nec partium fugiat rationem, vel qualem suscipit locus ejus secundum quantitatem, vel qualem patitur tempus ejus secundum diuturnitatem, nec ullo modo possit totum a diversis locis vel temporibus simul contineri, quidquid vero loci vel temporis continentia nequaquam coercetur, nulla locorum vel temporum lege ad partium multiplicitatem cogatur, aut præsens esse totum simul pluribus locis aut temporibus prohibeatur, quoniam, inquam, hæc est conditio loci † ac temporis, procul dubio summa substantia, quæ nulla loci vel temporis continentia cingitur, nulla eorum lege constringitur. Quare, quoniam summam essentiam totam et inevitabilis necessitas exigit nulli loco vel tempori deesse, et nulla ratio loci aut temporis prohibet omni loco vel tempori simul totam adesse, necesse est eam simul totam omnibus et singulis locis et temporibus præsentem esse.

Non enim, quia huic loco vel tempori præsens est, idcirco prohibetur illi vel illi loco aut tempori simul et similiter præsens esse; nec quoniam

Comment encore ne serait-il pas d'une impudence insensée de dire que la suprême vérité est bornée quant à son étendue par le lieu ou quant à sa durée par le temps, elle qui n'a absolument aucune grandeur ou petitesse d'une étendue locale ou temporelle?

Donc, puisque la condition du lieu et du temps exige que seulement tout ce qui est enfermé dans leurs limites puisse être divisé en parties, ou telles qu'en a son lieu d'après sa grandeur, ou telles qu'en a son temps selon sa durée, et qu'un tout ne puisse d'aucune façon être à la fois contenu par divers lieux et par divers temps; puisque en outre ce qui n'est point enfermé dans l'espace du lieu et du temps, n'est par aucune loi du temps et du lieu divisible en parties, ou empêché d'être à la fois tout entier présent en plusieurs lieux et en plusieurs temps; puisque, dis-je, telle est la condition du lieu et du temps, on ne saurait douter que la substance suprême, qui n'est point bornée par les limites de l'un ou de l'autre, ne soit pas non plus soumise à la loi qui les régit. C'est pourquoi, comme une inévitable nécessité exige que la suprême substance ne manque à aucun lieu et à aucun temps, et qu'aucune condition du lieu et du temps n'empêche qu'elle se trouve tout entière à la fois en tout lieu et en tout temps, il est nécessaire qu'elle soit tout entière présente à la fois en tout et en chaque lieu et en tout et en chaque temps.

Car sa présence en tel lieu ou en tel temps ne l'empêche pas d'être à la fois et de la même manière présente en tel autre lieu ou en tel autre temps. Et de ce

fuit, aut est † et erit, ideo æternitatis ejus aliquid evanuit a præsenti tempore cum præterito, quod jam non est, aut transit cum præsenti, quod vix est, aut venturum est cum futuro, quod nondum est. Nullatenus namque cogitur vel prohibetur lege locorum vel temporum alicubi aut aliquando esse vel non esse, quod nullo modo intra locum vel tempus claudit suum esse.

Nam si ipsa summa essentia dicitur esse in loco aut tempore, quamvis de illa et de localibus sive temporalibus naturis una sit prolatio propter loquendi consuetudinem, diversus tamen est intellectus propter rerum dissimilitudinem. In illis namque duo quædam eadem prolatio significat, id est, quia et præsentia sunt locis et temporibus in quibus esse dicuntur, et quia continentur ab ipsis; in summa vero essentia unum tantummodo percipitur, id est, quia præsens est, non etiam quia † continetur. Unde, si usus loquendi admitteret, convenientius dici videretur esse cum loco vel tempore quam in loco vel tempore; † perfectius enim significatur contineri aliquid, cum dicitur esse in alio, quam cum dicitur esse cum alio. In nullo itaque loco vel tempore proprie dicitur esse, quia omnino a nullo alio continetur, et tamen in omni loco vel tempore suo quodam modo dici potest esse, quoniam quidquid aliud est, ne in nihilum cadat, ab ea præsente sustinetur.

que le temps, où elle est ainsi présente, a été, est ou sera, il ne suit point que quelque chose de son éternité ait disparu du temps présent avec le passé qui n'est plus, ou passe avec le présent qui est à peine, ou doive être à l'avenir avec le futur qui n'est pas encore. Car ce dont l'être n'est pas enfermé dans les bornes du lieu ou du temps n'est d'aucune manière ou forcé ou empêché par la loi des lieux et des temps d'être ou de ne pas être quelque part ou dans quelque point de la durée.

Si, en effet, on dit de la suprême essence qu'elle est dans le lieu ou le temps, quoiqu'on se serve à cause de l'usage, à son égard et à l'égard des natures locales et temporelles de la même expression, le sens en est toutefois différent à cause de la différence des êtres. Car par rapport à ces natures locales et temporelles cette proposition signifie deux choses, savoir qu'elles sont présentes aux lieux et aux temps où l'on dit qu'elles se trouvent et qu'elles y sont enfermées; mais dans l'essence suprême on ne voit qu'une seule de ces deux choses, savoir qu'elle y est présente, mais non qu'elle y est contenue. C'est pourquoi il serait plus convenable de dire, si l'usage le permettait, qu'elle est avec le lieu et le temps que de dire qu'elle est dans le lieu et le temps; car on exprime plus exactement qu'une chose est contenue dans une autre en disant qu'elle est dans cette autre qu'en disant qu'elle est avec elle. Par conséquent on ne peut pas dire, à proprement parler, que la suprême essence est dans quelque lieu ou dans quelque temps, parce qu'elle n'est contenue par rien d'autre qu'elle, et cependant on peut dire qu'elle est en tout lieu et en tout temps d'une certaine manière qui lui est propre, parce que tout ce qui n'est pas elle est nécessairement soutenu par sa présence pour ne pas tomber dans le néant.

In omni loco et tempore est, quia nulli abest, et in nullo est, quia nullum locum aut tempus habet, nec in se recipit distinctiones locorum aut temporum, nec hic vel illic vel alicubi, aut nunc vel tunc vel aliquando, nec secundum labile præsens tempus, quo utimur, est; aut secundum præteritum vel futurum, fuit vel erit; quoniam hæc circumscriptorum et mutabilium propria sunt; quod illa non est. Et tamen hæc de ea quodammodo dici possunt, quoniam sic est præsens omnibus circumscriptis et mutabilibus, ac si illa eisdem circumscribatur locis et mutetur temporibus.

Patet itaque, quantum satis est ad dissolvendam quæ insonabat contrarietatem, qualiter summa omnium essentia ubique et semper, et nusquam et numquam, id est, in omni et nullo loco aut tempore sit, juxta diversorum intellectuum concordem veritatem.

CAPUT XXIII.

Quomodo melius intelligi possit esse ubique quam in omni loco.

Verum cum constet eamdem summam naturam non magis esse in omnibus locis, quam in omnibus quæ sunt, non velut quæ contineatur, † sed quæ penetrando cuncta contineat, cur non dicatur esse ubique, hoc sensu, ut potius intelligatur esse in omnibus quæ sunt, quam tantum in

Elle est en tout lieu et en tout temps, parce qu'elle n'est absente d'aucun, et elle n'est dans aucun, parce qu'elle n'a ni lieu ni temps; qu'elle ne subit pas les divisions des lieux et des temps; que pour elle il n'y a ni ici, ni là, ni ailleurs; ni alors, ni maintenant, ni un jour à venir; qu'elle n'est pas présente, comme le fugitif temps présent dont nous usons, et qu'elle n'a pas été et ne sera pas, comme le passé et le futur, puisque ces propriétés appartiennent aux choses circonscrites et muables, ce qu'elle n'est pas. Et cependant tout cela peut être d'une certaine manière affirmé d'elle, parce qu'elle est aussi bien présente aux choses circonscrites et muables, que si elle était bornée par les mêmes lieux et changeait avec les mêmes temps.

On voit donc, autant qu'il est nécessaire pour résoudre la difficulté qui nous arrêtait, de quelle manière l'essence suprême est partout et toujours, nulle part et jamais, c'est-à-dire en tout lieu et en tout temps, en aucun lieu et en aucun temps, selon qu'on entend ces expressions en divers sens qui s'accordent tous avec la vérité.

CHAPITRE XXIII.

Comment on peut mieux concevoir qu'elle est partout qu'en tous lieux.

Mais, comme il est certain que cette nature suprême est dans tous les lieux et dans toutes les choses existantes, non comme y étant contenue mais comme les contenant toutes en les pénétrant, pourquoi ne dirait-on pas qu'elle est partout en ce sens qu'on entend par là qu'elle est plutôt dans tous les êtres que seulement dans tous

omnibus locis; cum hunc intellectum et rei veritas exhibeat, et ipsa localis verbi proprietas nequaquam prohibeat?

Solemus namque sæpe localia verba irreprehensibiliter attribuere rebus, quæ nec loca sunt, nec circumscriptione locali continentur, velut si dicam, ibi esse intellectum in anima, ubi est rationalitas. Nam cum ibi et ubi adverbia localia sint, non tamen locali circumscriptione aut anima continet aliquid, aut intellectus vel rationalitas continetur.

Quare summa natura secundum rei veritatem aptius dicitur esse ubique secundum hanc significationem, ut intelligatur esse in omnibus quæ sunt, quam si † intelligitur tantum in omnibus locis. Et quoniam, sicut supra expositæ rationes docent, aliter esse non potest, necesse est eam sic esse in omnibus quæ sunt, ut una eademque perfecte tota simul sit in singulis.

CAPUT XXIV.

Quomodo melius intelligi possit esse semper quam in omni tempore.

Eamdem quoque summam substantiam constat sine principio et sine fine esse, nec habere præteritum aut futurum, nec temporale, hoc est, labile præsens quo nos utimur; quoniam ætas

les lieux, puisque ce sens est présenté par la vérité qu'il exprime et n'est pas en opposition avec les propriétés des mots usités pour désigner ce qui est local?

Nous sommes en effet habitués à appliquer, et souvent d'une manière irrépréhensible, ces mots à des choses qui ne sont point des lieux et qui ne sont pas sujettes à une circonscription locale, comme lorsque nous disons que l'entendement est dans l'âme là où se trouve la raison. Car, quoique les mots là et où soient des adverbes de lieu, il ne s'ensuit pas que l'âme contienne quelque chose comme dans une circonscription locale, ni que l'entendement et la raison y soient ainsi contenus.

C'est pourquoi, pour se tenir à l'exacte vérité, il est plus juste de dire que la nature suprême est partout, dans le sens que nous venons d'indiquer, à savoir qu'elle est dans toutes les choses qui sont, que d'entendre par là qu'elle est en tous lieux. Et parce que, comme les raisons exposées plus haut [chap. XIV] le prouvent, il ne peut pas en être autrement, il est nécessaire qu'elle soit dans toutes les choses existantes, de manière à être en même temps une et la même et tout entière en chaque chose.

CHAPITRE XXIV.

Comment on peut mieux concevoir qu'elle est toujours qu'en tout temps.

Il est certain que cette même substance suprême est sans commencement et sans fin, qu'elle n'a ni passé ni futur ni ce présent temporel fugitif que nous avons,

sive æternitas ejus, quæ nihil aliud est quam ipsa, immutabilis et sine partibus est.

Nonne ergo semper, quod videtur designare totum tempus, multo verius (si de illa dicitur) intelligitur significare æternitatem, quæ sibi ipsi numquam est dissimilis, quam temporum varietatem, quæ sibi semper in aliquo est non similis?

Quare si dicitur semper esse, quoniam idem est illi esse et vivere, nihil melius intelligitur, quam æterne esse vel vivere, id est, interminabilem vitam perfecte simul totam obtinere. Videtur enim ejus æternitas esse interminabilis vita simul perfecte tota existens.

Cum enim supra jam satis liqueat, quod eadem substantia non sit aliud quam vita sua et æternitas sua, nec sit aliquo modo * terminabilis, nec nisi simul et perfecte tota : quid aliud est vera æternitas, quæ soli illi convenit, quam interminabilis vita simul et perfecte tota existens? Nam vel hoc solo, veram æternitatem soli inesse illi substantiæ, quæ sola non facta, sed factrix esse inventa est, aperte percipitur, quoniam vera æternitas principii finisque meta carere intelligitur; quod nulli rerum creatarum convenire, eo ipso quod de nihilo factæ sunt, convincitur.

CAPUT XXV.

Quod nullis mutabilis sit accidentibus.

Sed hæc essentia, quam patuit omnimode sibi

parce que son âge ou son éternité, qui n'est autre chose qu'elle-même, est immuable et indivisible.

Ne s'ensuit-il pas que ce mot toujours, qui paraît signifier tout le temps, exprime, lorsqu'on l'emploie pour parler d'elle, avec plus de vérité l'éternité, qui est toujours identique à elle même, que les variétés du temps toujours différent de lui-même en quelque chose?

C'est pourquoi, si l'on dit de la nature suprême qu'elle est toujours, parce que pour elle être et vivre sont une même chose, ce qu'on peut entendre par là de mieux c'est qu'elle est et vit éternellement, c'est-à-dire qu'elle possède une vie interminable, parfaite et tout entière à la fois. Car son éternité paraît être une vie interminable existant parfaitement à la fois tout entière.

Puisqu'en effet il est déjà assez clair que cette même substance n'est autre chose que sa vie et son éternité, qu'elle n'est terminable d'aucune manière et qu'elle ne peut être qu'à la fois et parfaitement tout entière, qu'est-ce que la véritable éternité, qui convient à elle seule, sinon une vie interminable existant à la fois et parfaitement tout entière? Car on voit clairement que la véritable éternité n'appartient qu'à cette substance qui seule n'a pas été faite, mais qui a fait tout; on le voit, dis-je, déjà par cela seul que la véritable éternité n'a ni commencement ni fin; ce qui ne peut convenir à aucune des choses créées, ainsi qu'on le prouve par cela même qu'elles ont été faites de rien.

CHAPITRE XXV.

Qu'elle ne peut être changée par des accidents (P).

Mais cette essence qui, comme nous l'avons vu [chap.

eamdem esse substantialiter, nonne aliquando est a se diversa vel accidentaliter? Verum quomodo est summe incommutabilis, si per accidentia potest, non dicam, esse, sed vel intelligi variabilis?

Et e contra, quomodo non est particeps accidentis, cum et hoc ipsum, quod major est omnibus aliis naturis et quod illis dissimilis est, illi videatur accidere?

Sed quid repugnant quorumdam, quæ accidentia dicuntur, susceptibilitas et naturalis incommutabilitas, si ex eorum assumptione nulla substantiam consequitur variabilitas? Omnium quippe quæ accidentia dicuntur, alia non nisi cum aliqua participantis variatione adesse et abesse posse intelliguntur, ut omnes colores; alia omnino nullam vel accedendo vel recedendo immutationem, circa id de quo dicuntur, efficere noscuntur, ut quædam relationes. Constat namque, quia homini post annum præsentem nascituro nec major, nec minor, nec æqualis sim, nec similis. Omnes autem has relationes, utique cum natus fuerit, sine omni mei mutatione ad illum habere potero et amittere, secundum quod crescet, vel per qualitates diversas mutabitur. Palam itaque fit, quia eorum, quæ accidentia dicuntur, quædam aliquatenus attrahant commutabilitatem, quædam vero nullatenus subtrahant immutabilitatem. Sicut igitur summa natura accidentibus mutationem effi-

XVII], est tout à fait identique à elle-même substantiellement, ne peut-elle pas parfois être différente d'elle-même au moins accidentellement? Mais comment pourrait-elle être souverainement immuable, si elle pouvait, par des accidents, je ne dirai pas changer, mais seulement être conçue comme sujette au changement?

D'un autre côté, comment peut-elle être sans avoir des accidents, puisque cela même semble être pour elle un accident qu'elle est plus grande que toutes les autres natures et qu'elle ne leur est pas semblable?

Mais quelle contradiction y a-t-il entre pouvoir avoir des accidents, comme on les appelle, et être naturellement immuable, si de l'admission des accidents ne suit aucune mutabilité de la substance? En effet de tous ceux qu'on appelle accidents les uns sont tels qu'on ne peut concevoir leur présence ou leur absence sans quelque changement de l'objet qu'ils affectent, comme sont toutes les couleurs; d'autres n'opèrent, par leur présence ni par leur absence, aucun changement dans l'objet dont on les affirme; tels sont certains rapports. Il est sûr, par exemple, que je ne suis ni plus grand, ni plus petit, ni égal, ni semblable à un homme qui naîtra l'année prochaine; cependant, lorsqu'il sera né, je pourrai, sans aucun changement en moi, avoir ou perdre tous ces rapports, selon qu'il croîtra lui-même ou qu'il changera par des qualités diverses. Il est donc évident que parmi les choses que l'on nomme accidents quelques-unes amènent à un certain point la mutabilité et quelques autres ne détruisent en rien l'immutabilité de l'être qu'elles affectent. De même donc que la suprême nature n'admet jamais dans sa simplicité d'accidents qui pro-

cientibus numquam in sua simplicitate locum tribuit, sic secundum ea quæ nullatenus summæ incommutabilitati repugnant, aliquando dici aliquid non respuit, et tamen aliquid ejus essentiæ, unde ipsa variabilis intelligi possit, non accidit.

Unde hoc quoque concludi potest, quia nullius accidentis susceptibilis est, quippe quemadmodum illa accidentia, quæ mutationem aliquam accedendo vel recedendo faciunt, ipso suo effectu vere accidere rei quam mutant perpenduntur, sic illa quæ a simili effectu deficiunt improprie dici accidentia deprehenduntur. Sicut ergo semper sibi est omnimodo eadem substantialiter, ita numquam est a se diversa ullo modo vel accidentaliter. Sed quoquo modo sese habeat ratio de proprietate nominis accidentium, illud sine dubio verum est, quia de summe incommutabili natura nihil potest dici unde mutabilis possit intelligi.

CAPUT XXVI.

Quomodo illa dicenda sit esse substantia, et quod sit extra omnem substantiam, et singulariter sit quidquid est.

Sed si ratum est quod de hujus naturæ simplicitate perspectum est, quomodo substantia est? Nam cum omnis substantia admixtionis differentiarum vel mutationis accidentium sit susceptibilis, hujus immutabilis sinceritas omnimodæ admixtioni sive mutationi est inaccessibilis : quo-

duisent un changement, de même il ne lui répugne pas d'être parfois dénommée d'après ces accidents qui ne sont d'aucune manière en opposition avec son immutabilité, et n'ajoutent à son essence rien par quoi on puisse la concevoir comme variable.

De là on peut aussi conclure qu'elle n'est susceptible d'aucun accident. Car, de même que ces accidents dont la présence ou l'absence opère quelque changement arrivent véritablement ou surviennent par leur propre fait à la chose qu'ils changent, de même c'est improprement que l'on nomme accidents ce qui ne produit pas un pareil effet. Comme donc la nature suprême est toujours de toute manière substantiellement identique à elle-même, ainsi elle n'est jamais d'aucune manière différente d'elle-même, pas même accidentellement. Enfin, quoiqu'il en soit du sens propre du mot accident, il est certainement vrai qu'on ne peut rien affirmer de la nature souverainement immuable par quoi on puisse la concevoir comme susceptible de changement.

CHAPITRE XXVI.

Comment on doit dire qu'elle est une substance, qu'elle n'est dans aucune substance, et qu'elle est d'une manière exclusivement propre à elle tout ce qu'elle est.

Mais, si ce que nous avons vu de la simplicité de cette nature est sûr, comment est-elle une substance? Car, si d'un côté toute substance est susceptible de recevoir un certain nombre d'accidents divers et variables (Q), d'un autre côté la pureté immuable de la nature suprême est inaccessible à tout mélange et à tout chan-

modo ergo obtinebitur eam esse quamlibet substantiam, nisi dicatur substantia pro essentia, et sic sit extra, sicut est supra, omnem substantiam?

Nam quantum illud esse, quod per se est quidquid † est et de nihilo facit omne aliud esse, diversum est ab eo esse quod per aliud fit de nihilo quidquid est, tantum omnino distat summa substantia ab his quæ non sunt idem quod ipsa. Cumque ipsa sola omnium naturarum habeat a se sine alterius naturæ auxilio esse quidquid est, quomodo non est singulariter absque suæ creaturæ consortio quidquid ipsa est? Unde, si quando illi est cum aliis nominis alicujus communio, valde procul dubio intelligenda est diversa significatio.

CAPUT XXVII.

Quod non contineatur in communi tractatu substantiarum, et tamen sit substantia et individuus spiritus.

Constat igitur, quia illa substantia nullo communi substantiarum tractatu includitur, a cujus essentiali communione omnis natura excluditur. Nempe cum omnis substantia tractetur aut esse universalis, quæ pluribus substantiis essentialiter communis est, ut hominem esse commune est singulis hominibus, aut esse individua, quæ universalem essentiam communem habet cum aliis,

gement : comment donc peut-elle être une substance quelconque, à moins que par substance on n'entende une essence, et qu'ainsi elle ne soit hors de toute substance, comme elle est au-dessus de toute substance?

En effet, autant cet être, qui est par lui-même tout ce qu'il est et qui fait de rien tout autre être, est différent de l'être qui devient de rien par autre chose tout ce qu'il est, autant la substance suprême diffère de ces êtres qui ne sont pas la même chose qu'elle. Et comme elle seule parmi toutes les natures a d'elle-même sans le secours d'aucune autre nature tout ce qu'elle est, comment ne serait-elle pas individuellement sans partage avec sa créature tout ce qu'elle est? Si donc on lui attribue parfois les mêmes noms qu'aux autres choses, il est hors de doute qu'ils doivent être entendus dans un sens très-différent.

CHAPITRE XXVII.

Qu'elle n'est pas renfermée dans la classification ordinaire des substances, et qu'elle est cependant une substance et un esprit individuel.

Il est donc certain que cette substance, de l'essence de laquelle ne participe aucune nature, n'appartient à aucune classification ordinaire des substances. Car, comme en général toute substance est ou universelle, c'est-à-dire essentiellement commune à plusieurs substances, comme par exemple être homme est commun à chaque homme, ou individuelle, ayant une essence universelle commune avec d'autres substances, par exemple comme être homme

quemadmodum singuli homines commune habent cum singulis ut homines sint : quomodo aliquis summam naturam in aliarum substantiarum tractatu contineri intelligit, quæ nec in plures substantias se dividit, nec cum alia aliqua per essentialem communionem se colligit?

Quoniam tamen ipsa non solum certissime existit, sed etiam summe omnium existit, et cujuslibet rei essentia dici solet substantia, profecto, si quid digne dici potest, non prohibetur dici substantia; et quoniam non noscitur dignior essentia quam spiritus aut corpus, et ex his spiritus dignior est quam corpus, utique eadem asserenda est esse spiritus, non corpus.

Quoniam autem nec ullæ partes sunt ejusdem spiritus, nec plures esse possunt ejusmodi spiritus, necesse est ut sit omnino individuus spiritus. Quoniam enim, sicut supra constat, nec partibus est compositus, nec ullis differentiis vel accidentibus intelligi potest esse mutabilis, impossibile est ut qualibet sectione sit divisibilis.

CAPUT XXVIII.

Quod idem spiritus simpliciter sit, et creata illi comparata non sint.

Videtur ergo consequi ex præcedentibus, quod iste spiritus, qui sic suo quodam mirabiliter

est commun à chaque homme avec tout autre homme, comment pourrait-on concevoir la nature suprême comme entrant dans la catégorie des autres substances, elle qui ne se divise pas en plusieurs substances et ne s'unit à aucune autre par une communauté d'essence (R)?

Cependant, comme non seulement elle existe très certainement, mais qu'elle existe d'une manière éminemment supérieure à toutes les autres choses, et comme on donne à l'essence de quelque chose que ce soit le nom de substance, assurément, si l'on peut s'exprimer dignement en parlant d'elle, rien n'empêche de dire qu'elle est une substance. Et parce qu'on ne connaît pas d'essence plus digne que l'esprit et le corps, et que de ceux-ci l'esprit est plus digne que le corps, on doit affirmer que cette substance est esprit et non corps.

De plus, comme un esprit n'a point de parties, et qu'il ne peut y avoir plusieurs esprits tels que celui dont nous parlons, il est nécessaire qu'il soit un esprit tout à fait individuel. Car, puisqu'il n'est pas composé de parties, ainsi qu'il a été constaté plus haut [chap. XVII], et qu'il ne peut être conçu comme pouvant changer par des différences ou des accidents quelconques, il n'est divisible par aucun partage quel qu'il soit.

CHAPITRE XXVIII.

Que ce même esprit est simplement et que les choses créées comparées à lui ne sont pas.

Il paraît donc suivre de ce qui précède que cet esprit, qui est d'une manière si admirablement singulière

singulari et singulariter mirabili modo est, quadam ratione solus sit; alia vero quæcumque videntur esse, huic collata, non sint. Si enim diligenter intendatur, ille solus videbitur simpliciter et perfecte et absolute esse; alia vero omnia fere non esse, et vix esse. Quoniam namque idem spiritus propter incommutabilem æternitatem suam nullo modo secundum aliquem motum dici potest quia fuit vel erit, sed simpliciter est; nec mutabiliter est aliquid, quod aliquando aut non fuit aut non erit; neque non est quod aliquando fuit aut erit; sed quidquid est, semel et simul et interminabiliter est; quoniam, inquam, hujusmodi est ejus esse, jure ipse simpliciter et absolute et perfecte dicitur esse. Quoniam vero alia omnia secundum aliquid mutabiliter aliquando aut fuerunt aut erunt quod non sunt, aut sunt quod aliquando non fuerunt vel non erunt, et quoniam hoc, quia fuerunt, jam non est; illud autem, scilicet quia erunt, nondum est; et hoc, quia in labili brevissimoque et vix existente præsenti sunt, vix est; quoniam ergo tam mutabiliter sunt, non immerito negantur simpliciter et perfecte et absolute esse, et asseruntur fere non esse † et vix esse.

Deinde, cum omnia quæcumque aliud sunt quam ipse, de non esse venerint ad esse, non per se, sed per aliud; et cum de esse redeant ad non esse, quantum ad se, nisi sustineantur per aliud : quomodo illis convenit † simpliciter aut perfecte sive absolute esse, et non magis † vix esse aut fere non esse?

et si singulièrement admirable, est en un certain sens seul, et que toutes les autres choses qui semblent être, si on les lui compare, ne sont pas. En effet, si l'on y fait bien attention, il paraîtra que lui seul est simplement, parfaitement et absolument, et que les autres choses ne sont presque pas ou ne sont qu'à peine. Car, puisqu'à cause de son immuable éternité on ne peut d'aucune manière dire de cet esprit, comme s'il était sujet à quelque changement, qu'il a été ou qu'il sera, mais simplement qu'il est; puisqu'il n'est pas non plus d'une manière variable quelque chose qu'il n'a pas été auparavant ou qu'il ne sera pas à l'avenir, mais qu'il est tout ce qu'il a été ou sera, et que tout ce qu'il est il l'est tout à la fois et d'une manière interminable; puisque, dis-je, son être est tel, c'est avec raison qu'on dit de lui qu'il est simplement, absolument et parfaitement. Et comme toutes les autres choses ont été ou seront sous quelque rapport, d'une manière variable, ce qu'elles ne sont pas, ou sont ce qu'elles n'ont pas été ou ce qu'elles ne seront pas, comme cela même qu'elles ont été n'est plus, que ce qu'elles seront n'est pas encore, et que ce qu'elles sont, dans ce présent fugitif, très court et à peine existant, est à peine, comme en un mot elles sont si variablement, ce n'est pas sans raison qu'on nie qu'elles soient simplement, parfaitement et absolument, et que l'on affirme qu'elles ne sont presque pas et qu'elles sont à peine.

Ensuite, comme toutes les choses qui ne sont pas cet esprit sont parvenues du non être à l'être, non par elles-mêmes mais par autre chose, et qu'elles retourneraient de l'être au non être, quant à elles, si elles n'étaient soutenues par un autre être, comment peut-il leur appartenir d'être simplement, parfaitement ou absolument, et comment ne leur convient-il pas plutôt d'être à peine ou de n'être presque pas?

Cumque esse solius ejusdem ineffabilis spiritus nullo modo intelligi possit, aut ex non esse inceptum, aut aliquem pati posse ex eo quod est in non esse defectum, et quidquid ipse est non sit per aliud quam per se, id est, per hoc quod ipse est : nonne hujus esse merito solum intelligitur simplex , perfectumque et absolutum ? Quod vero sic simpliciter et omnimoda ratione solum est perfectum, simplex et absolutum, id † nimirum quodammodo jure dici potest solum esse; et e contra quidquid per superiorem rationem, nec simpliciter, nec perfecte, nec absolute esse, sed vix esse, aut fere non esse cognoscitur, id utique aliquo modo recte non esse dicitur. Secundum hanc igitur rationem solus ille creator spiritus est, et omnia creata non sunt; nec tamen omnino non sunt, quia per illum, qui solus absolute est, de nihilo aliquid facta sunt.

CAPUT XXIX.

Quod ejus locutio idipsum sit quod ipse, cum non sint duo, sed unus spiritus.

Jam vero his, quæ de proprietatibus hujus summæ naturæ ad præsens mihi * ducem rationem sequenti occurrerunt, perspectis, opportunum existimo ut de ejus locutione, per quam facta sunt omnia, si quid possim, considerem.

Etenim cum omnia, quæ de illa supra † potui animadvertere, rationis robur inflexibile teneant,

De plus, comme l'être de cet ineffable esprit seul ne peut d'aucune manière être conçu, soit comme ayant commencé par ne pas être, soit comme pouvant passer en quelque façon de ce qu'il est à ne pas être, et comme tout ce qu'il est il ne l'est pas par un autre que par lui-même, c'est-à-dire par ce qu'il est, n'est-ce pas avec raison que son être est seul considéré comme simple, parfait et absolu? Ce qui seul est ainsi simplement et de toute manière parfait, simple et absolu, cela, il faut l'avouer, peut avec quelque droit être regardé comme être seul. Au contraire, tout ce que les raisons précédentes nous ont montré ne pas être simplement ni parfaitement ni absolument, mais être à peine ou n'être presque pas, tout cela peut d'une certaine manière avec raison être dit ne pas être. D'après ce raisonnement donc cet esprit créateur seul est, et toutes les autres choses ne sont pas; cependant elles ne sont pas tout à fait rien, puisque par celui qui seul est absolument elles sont de rien devenues quelque chose.

CHAPITRE XXIX.

Que son langage est la même chose que lui, qu'il lui est consubstantiel, puisqu'ils ne sont pas deux esprits, mais un seul.

Après avoir vu ce que en suivant la raison j'ai rencontré jusqu'à présent concernant les propriétés de cette nature suprême, je crois qu'il est à propos de porter, autant que possible, nos recherches sur son langage par lequel toutes choses ont été faites.

En effet, comme tout ce que j'ai pu observer plus haut au sujet de ce langage [chap. IX-XII] est soutenu par la

illud me maxime cogit de illa diligentius discutere, quia idipsum, quod ipse summus spiritus est, probatur esse. Si enim ille nihil fecit nisi per seipsum, et quidquid ab eo factum est per illam est factum, quomodo illa est aliud quam quod est idem ipse?

Amplius; asserunt utique † inexpugnabiliter ea quæ jam inventa sunt, quia nihil omnino potuit umquam aut potest subsistere præter creantem spiritum et ejus creaturam. Hanc vero ejusdem spiritus locutionem, impossibile est inter creata contineri; quoniam quidquid creatum subsistit per illam factum est, illa vero per se fieri non potuit. Nil quippe per seipsum fieri potest; quia quidquid fit, posterius est eo per quod fit, et nihil † est posterius seipso. Relinquitur itaque, ut hæc summi spiritus locutio, cum creatura esse non possit, non sit aliud quam summus spiritus.

Denique, hæc ipsa locutio nihil aliud potest intelligi, quam ejusdem spiritus intelligentia qua cuncta intelligit. Quid enim est aliud illi rem loqui aliquam, hoc loquendi modo, quam intelligere? Nam non, ut homo, non semper dicit quod intelligit. Si igitur summe simplex natura non est aliud quam quod est sua intelligentia, quemadmodum est idem quod est sua sapientia, necesse est ut similiter non sit aliud quam quod est sua locutio.

Sed quoniam jam manifestum est, summum spiritum unum tantum esse et omnimode indi-

force inflexible de la raison, je suis obligé de le soumettre à un examen plus soigneux, principalement parce qu'il est démontré qu'il est ce qu'est cet esprit suprême lui-même. Car si cet esprit n'a rien fait que par lui-même, et si tout ce qu'il a fait a été fait par son langage, comment celui-ci pourrait-il être autre chose que ce qu'il est lui-même?

De plus, ces vérités que nous avons déjà découvertes prouvent invinciblement que jamais absolument rien n'a pu et ne peut exister outre l'esprit créateur et sa créature. Or il est impossible que le langage de ce même esprit soit au nombre des choses créées, puisque tout ce qui est créé a été fait par ce langage lequel n'a pu être fait par lui-même. Rien en effet ne peut être fait par soi-même; parce que tout ce qui est fait est postérieur à ce par quoi il est fait, et rien n'est postérieur à soi-même. Reste donc que ce langage de l'esprit suprême, comme il ne peut pas être une créature, n'est pas autre chose que cet esprit lui-même.

Enfin, ce même langage ne peut pas être conçu comme étant autre chose que l'intelligence du même esprit par laquelle celui-ci comprend tout. Qu'est-ce en effet pour lui parler quelque chose au moyen de ce langage sinon le comprendre? Car il n'agit pas comme l'homme, ce qu'il comprend il le dit toujours. Si donc la nature souverainement simple n'est autre chose que ce qu'est son intelligence, comme elle est la même chose que sa sagesse, il est également nécessaire qu'elle ne soit pas autre chose que ce qu'est son langage.

Mais, comme il a été déjà clairement démontré que l'esprit suprême n'est qu'un et tout à fait individuel,

viduum, necesse est ut sic illi hæc sua locutio sit consubstantialis, ut non sint duo, sed unus spiritus.

CAPUT XXX.

Quod eadem locutio non constet pluribus verbis, sed sit unum Verbum.

Cur igitur dubitem, quod supra dubium dimiseram, scilicet utrum hæc locutio in pluribus verbis, an in uno verbo consistat? Nam si sic est summæ naturæ consubstantialis, ut non sint duo, sed unus spiritus, utique sicut illa summe simplex est, ita et ista. Non igitur constat pluribus verbis, sed est unum Verbum, per quod facta sunt omnia.

CAPUT XXXI.

Quod ipsum Verbum non sit similitudo factorum, sed veritas essentiæ; facta vero sint aliqua veritatis imitatio. Et quæ naturæ magis sint et præstantiores quam cæteræ.

Sed ecce videtur mihi suboriri nec facilis nec ullatenus sub ambiguitate relinquenda quæstio. Etenim omnia hujusmodi verba, quibus res quaslibet mente dicimus, id est, cogitamus, similitudines et imagines sunt rerum quarum verba sunt, et omnis similitudo vel imago tanto magis vel minus

il est nécessaire que son langage lui soit consubstantiel, de manière qu'ils ne soient pas deux, mais un seul esprit.

CHAPITRE XXX.

Que ce même langage n'est pas composé de plusieurs paroles, mais qu'il n'est qu'un seul Verbe.

Pourquoi laisserais-je encore en suspens la question que j'ai réservée plus haut [chap. XII], à savoir si ce langage consiste dans plusieurs paroles ou dans une seule? Si en effet il est consubstantiel à la nature suprême de telle manière qu'ils ne soient pas deux mais un seul esprit, assurément comme cette nature est souverainement simple, ce langage l'est également. Il n'est donc pas composé de plusieurs paroles, mais il est un seul Verbe, par lequel tout a été fait.

CHAPITRE XXXI.

Que ce Verbe n'est pas une ressemblance des choses créées, mais la vérité de l'essence, et que les choses créées sont une certaine imitation de la vérité, et quelles natures sont plus et meilleures que les autres.

Mais voici qu'il s'élève une question qu'il n'est ni facile de résoudre ni possible de laisser dans le vague. Car toutes les paroles de ce genre par lesquelles nous parlons dans notre esprit des choses quelles qu'elles soient, c'est-à-dire par lesquelles nous pensons ces choses, sont des ressemblances et des images des choses dont elles sont les paroles, et toute ressemblance ou

est vera, quanto magis vel minus imitatur rem cujus est similitudo. Quid igitur tenendum est de Verbo, quo dicuntur et per quod facta sunt omnia? Erit aut non erit similitudo eorum quæ per ipsum facta sunt? Si enim ipsum est vera mutabilium similitudo, non est consubstantiale summæ incommutabilitati; quod falsum est. Si autem non omnino vera, sed qualiscumque similitudo mutabilium est, non est Verbum summæ veritatis omnino verum; quod absurdum est. At si nullam mutabilium habet similitudinem, quomodo ad exemplum illius facta sunt?

Verum forsitan nihil hujus remanebit ambiguitatis, si quemadmodum in vivo homine veritas hominis esse dicitur, in picto vero similitudo sive imago illius veritatis; sic existendi veritas intelligitur in Verbo, cujus essentia sic summe est ut quodammodo illa sola sit; in his vero quæ in ejus comparatione quodammodo non sunt, et tamen per illud et secundum illud facta sunt aliquid, aliqua imitatio illius summæ essentiæ perpendatur.

Sic quippe Verbum summæ veritatis, quod et ipsum est summa veritas, nullum augmentum vel detrimentum sentiet, secundum hoc quod magis vel minus creaturis sit simile; sed potius necesse erit, omne quod creatum est tanto magis esse et tanto esse præstantius, quanto similius est illi quod summe est et summe magnum est.

image est d'autant plus ou moins vraie qu'elle imite plus ou moins l'objet dont elle est la ressemblance. Que faut-il donc tenir concernant le Verbe par lequel toutes les choses sont parlées et ont été faites? Sera-t-il ou ne sera-t-il pas la ressemblance des choses qui ont été faites par lui? S'il est en effet une vraie ressemblance des choses variables, il n'est pas consubstantiel à la suprême immutabilité, ce qui est faux. Mais s'il est, non pas une ressemblance complétement vraie, mais une ressemblance quelconque des choses variables, il n'est pas le Verbe complétement vrai de la vérité suprême, ce qui est absurde. Si, d'un autre côté, il n'a aucune ressemblance avec les choses variables, comment ont-elles été faites à son image?

Peut-être ne restera-t-il plus rien de cette amphibologie, si l'on dit que, de même que dans un homme vivant est la vérité de l'homme et dans l'homme peint la ressemblance ou l'image de cette vérité, ainsi on doit concevoir la vérité de l'existence dans le Verbe dont l'essence est tellement souveraine qu'en quelque sorte seule elle est, mais que dans les choses qui comparées à lui ne sont pour ainsi dire pas, et qui cependant ont été faites par lui et d'après lui, on doit reconnaître une sorte d'imitation de l'essence suprême.

En effet de cette manière le Verbe de la vérité suprême, qui est lui-même la suprême vérité, ne subira ni augmentation ni diminution suivant qu'il serait plus ou moins semblable aux créatures; mais il sera plutôt nécessaire de dire que tout ce qui est créé est d'autant plus et est d'autant mieux qu'il est plus semblable à ce qui est absolument et qui est souverainement grand (S).

Hinc etenim fortasse, imo non fortasse, sed pro certo hinc omnis intellectus judicat naturas quolibet modo viventes præstare non viventibus, sentientes non sentientibus, rationales irrationabilibus. Quoniam enim summa natura suo quodam modo singulari non solum est, sed et vivit et sentit et rationalis est, liquet quoniam omnium quæ sunt, id quod aliquo modo vivit magis est illi simile quam id quod nullatenus vivit, et quod modo quolibet vel corporeo sensu cognoscit aliquid, magis quam quod nihil omnino sentit, et quod rationale est, magis quam quod rationis capax non est. Quoniam vero simili ratione quædam naturæ magis minusve sunt quam aliæ, perspicuum est.

Quemadmodum enim natura illud præstantius est, quod per naturalem essentiam propinquius est præstantissimo, ita utique illa natura magis est, cujus essentia similior est summæ essentiæ.

Quod sic quoque animadverti facile posse existimo. Nempe si cuilibet substantiæ, quæ et vivit et sensibilis et rationalis est, cogitatione auferatur quod rationalis est, deinde quod sensibilis, et postea quod vitalis, postremo ipsum nudum esse quod remanet : quis non intelligat, quod illa substantia, quæ sic paulatim destruitur, ad minus et minus esse, et ad ultimum ad non esse gradatim perducitur? Quæ autem singulatim assumpta quamlibet essentiam ad minus

De là aussi vient peut-être, ou plutôt de là vient certainement, que toute intelligence juge que les natures vivantes d'une manière quelconque sont supérieures à celles qui ne vivent pas, celles qui sentent à celles qui ne sentent pas, celles qui sont raisonnables à celles qui ne le sont pas. Car, puisque la nature suprême, d'une manière qui lui est exclusivement propre, non-seulement est, mais vit, sent et est raisonnable, il est clair que, parmi toutes les choses qui sont, celle qui vit de quelque manière lui est plus semblable que celle qui ne vit point; que celle qui connaît quelque chose de quelque manière que ce soit, ne fût-ce que par un sens corporel, lui est plus semblable que celle qui ne sent absolument rien; enfin que celle qui est raisonnable lui ressemble plus que celle qui est entièrement dépourvue de raison. Les mêmes considérations montrent évidemment que quelques natures sont plus ou moins que d'autres.

Car, comme par sa nature cela est supérieur qui par son essence naturelle est plus rapproché du suprême, ainsi assurément la nature dont l'essence est plus semblable à l'essence suprême est plus que celle qui lui est moins semblable.

La même vérité peut encore, je le crois, se démontrer facilement de la manière suivante : Si, en supposant une substance quelconque qui vit, qui est sensible et raisonnable, on lui enlève par la pensée d'abord la raison, ensuite la sensibilité, puis la vie, enfin l'être nu qui lui restait encore : qui ne comprend que cette substance, qu'on détruit ainsi peu à peu, est graduellement réduite à être moins et moins encore et finalement à ne pas être? Or ces qualités, dont la suppression successive réduit une essence quelconque à être de moins en moins, si on les reprend par ordre, la conduisent à être de plus en plus.

et minus esse deducunt, eadem ordinatim assumpta illam ad magis et magis esse perducunt. Patet igitur, quia magis est vivens substantia quam non vivens, et sensibilis quam non sensibilis, et rationalis quam non rationalis. Non est itaque dubium, quod omnis essentia eo ipso magis est præstantiorque est, quo similior est illi essentiæ, quæ summe est et summe præstat.

Satis itaque manifestum est in Verbo, per quod facta sunt omnia, non esse eorum similitudinem, sed veram simplicemque essentiam; in factis vero non esse simplicem absolutamque essentiam, sed veræ illius essentiæ vix aliquam imitationem. Unde necesse est, non idem Verbum secundum rerum creatarum similitudinem magis vel minus esse verum, sed omnem creatam naturam eo altiori gradu essentiæ dignitatisque consistere, quo magis illi propinquare videtur.

CAPUT XXXII.

Quod summus spiritus se ipsum dicat coæterno Verbo.

Sed cum ita sit, quomodo illud quod simplex est veritas, potest esse verbum eorum quorum non est similitudo; cum omne verbum, quo aliqua res sic mente dicitur, similitudo sit rei ejusdem, et si non est verbum eorum quæ facta sunt per ipsum, quomodo constabit quia sit verbum? Nempe omne verbum alicujus rei verbum est.

Enfin, s'il n'y avait jamais de créature, il n'y en aurait point de verbe. Faut-il donc conclure que, s'il ne devait y avoir de créature d'aucune sorte, il ne serait point ce Verbe qui est l'essence suprême et tout à fait indépendante? Ou peut-être cette suprême essence, qui est le Verbe, serait-elle à la vérité une essence éternelle, mais sans être Verbe, si jamais rien n'était fait par elle? Car il ne peut y avoir aucun verbe de ce qui n'a pas été, n'est pas et ne sera jamais. Mais, d'après ce raisonnement, s'il n'y avait jamais aucune essence excepté l'esprit suprême, il n'y aurait absolument aucun verbe en lui; s'il n'y avait aucun Verbe en lui, il ne parlerait rien en lui-même; s'il ne parlait rien en lui-même, comme parler ainsi quelque chose est pour lui la même chose que comprendre, il ne comprendrait rien; s'il ne comprenait rien, il s'ensuivrait que la suprême sagesse, qui n'est autre que ce même esprit, ne comprendrait rien; ce qui est tout à fait absurde. Quoi donc? Si elle ne comprenait rien, comment serait-elle la sagesse suprême? et s'il n'y avait d'aucune manière quelque chose excepté elle, que comprendrait-elle?

Mais ne se comprendrait-elle pas elle-même? En effet comment est-il concevable qu'il puisse y avoir un moment où la suprême sagesse ne se comprenne pas, lorsque l'âme raisonnable peut, non-seulement se souvenir d'elle-même et de cette suprême sagesse, mais aussi comprendre l'une et l'autre? Car, si l'âme humaine ne pouvait avoir aucune mémoire ou aucune intelligence de cette sagesse et d'elle-même, elle ne se distinguerait point des créatures irraisonnables, et elle ne distinguerait pas cette sagesse suprême de toute créature, en discutant silen-

tacite disputando, sicut nunc mens mea facit, discerneret.

Ergo summus ille spiritus, sicut est æternus, ita æterne sui memor est, et intelligit se ad similitudinem mentis rationalis, imo non ad ullius similitudinem, sed ille principaliter, et mens rationalis ad ejus similitudinem. At si æterne se intelligit, æterne se dicit; si æterne se dicit, æterne est Verbum ejus apud ipsum; sive igitur ille cogitetur nulla alia existente essentia, sive aliis existentibus, necesse est Verbum illius coæternum illi esse cum illo.

CAPUT XXXIII.

Quod uno Verbo dicat se et quod fecit.

Sed ecce quærenti mihi de Verbo, quo creator dicit omnia quæ facit, obtulit se Verbum, quo seipsum dicit, qui omnia facit. An ergo alio verbo dicit seipsum et alio ea quæ facit? Aut potius eodem ipso Verbo, quo dicit seipsum, dicit quæcumque facit? Nam hoc quoque Verbum, quo seipsum dicit, necesse est idipsum esse quod ipse est; sicut constat de Verbo illo, quo dicit ea quæ a se facta sunt. Cum enim, etiamsi nihil umquam aliud esset nisi summus ille spiritus, ratio tamen cogat Verbum illud, quo se dicit, ex necessitate esse : quid verius quam hoc Verbum ejus non esse aliud quam quod ipse est? Ergo si et seipsum et ea quæ facit consubstantiali sibi

Il est donc évident qu'une substance vivante est plus que celle qui ne vit pas, qu'une substance sensible est plus que celle qui ne sent pas, et qu'une substance raisonnable est plus que celle qui est destituée de raison. Il n'y a donc pas de doute que toute essence est d'autant plus grande et d'autant meilleure qu'elle est plus semblable à cette substance qui est souverainement et qui surpasse souverainement tout (T).

Il est donc suffisamment clair que dans le Verbe par lequel toutes choses ont été faites ne se trouve pas leur ressemblance, mais leur véritable et simple essence; et que dans les choses créées au contraire il n'y a pas d'essence simple et absolue, mais à peine une certaine imitation de cette véritable essence. De là il suit nécessairement que ce même Verbe n'est pas plus ou moins vrai selon sa ressemblance avec les choses créées, mais que toute créature se trouve placée à un degré d'essence et de dignité d'autant plus élevé qu'elle approche plus de ce Verbe.

CHAPITRE XXXII.

Que l'esprit suprême se parle lui-même par un Verbe qui lui est coéternel.

Mais, puisqu'il en est ainsi, comment ce qui est la vérité pure peut-il être le verbe des choses dont il n'est pas la ressemblance, quand tout verbe par lequel une chose est ainsi parlée dans l'esprit est une ressemblance de cette chose? Et s'il n'est pas le Verbe des choses qu'il a faites, comment sera-t-il certain qu'il est Verbe, puisque tout verbe est nécessairement le verbe de quelque chose?

Denique, si numquam creatura esset, nullum ejus esset verbum. Quid igitur? An concludendum est, quia si nullo modo esset creatura, nequaquam esset Verbum illud quod est summa et nullius indigens essentia? Aut fortasse illa summa essentia, quæ Verbum est, essentia quidem esset æterna, sed Verbum non esset, si nihil unquam per illam fieret? Ejus enim quod non fuit nec est nec futurum est, nullum verbum esse potest. Verum secundum hanc rationem, si numquam ulla præter summum spiritum † esset essentia, nullum omnino esset verbum in illo. Si nullum in illo verbum esset, nihil apud se diceret; si nihil apud se diceret, cum idem sit illi sic dicere aliquid quod est intelligere, non aliquid intelligeret; si nihil intelligeret, ergo summa sapientia, quæ non est aliud quam idem spiritus, nihil intelligeret; quod absurdissimum est. Quid ergo? Si enim nihil intelligeret, quomodo esset summa sapientia? Aut si nullo modo aliquid esset præter illam, quid illa intelligeret?

Sed numquid se ipsam non intelligeret? At quomodo vel cogitari potest, quod summa sapientia se aliquando non intelligat, cum rationalis mens possit non solum suimet, sed et ipsius summæ sapientiæ reminisci, et illam et se intelligere? Si enim mens humana nullam ejus aut * sui habere memoriam aut intelligentiam posset, nequaquam se ab irrationabilibus creaturis, et illam ab omni creatura, secum sola

cieusement seule avec elle-même, comme le fait mon esprit en ce moment.

Cet esprit suprême donc, comme il est éternel, ainsi éternellement il se souvient de lui-même et se comprend à la ressemblance de l'âme raisonnable, ou plutôt non à la ressemblance d'aucune chose, mais lui-même se comprend principalement et l'âme raisonnable à sa ressemblance. Mais s'il se comprend éternellement, il se parle lui-même éternellement, et s'il se parle éternellement, son Verbe est éternellement auprès de lui. Soit donc qu'on le conçoive sans ou avec l'existence d'autres essences, il est nécessaire qu'il ait avec lui son Verbe coéternel (U).

CHAPITRE XXXIII.

Qu'il se parle soi même et ce qu'il fait par un seul Verbe.

Ainsi, pendant que je méditais sur le Verbe par lequel le créateur parle tout ce qu'il fait, s'est présenté à moi le Verbe par lequel celui qui a tout fait se parle lui-même. Mais est-ce par un autre Verbe qu'il se parle lui-même et par un autre ce qu'il fait? Ou est-ce plutôt par le même Verbe qu'il se parle lui-même et tout ce qu'il fait? Car ce Verbe par lequel il se parle est nécessairement ce qu'il est lui-même, de même que nous l'avons déjà démontré du Verbe par lequel il parle les choses qu'il a faites. En effet, puisque la raison nous force d'admettre ce Verbe par lequel il se parle, quand même il n'y aurait jamais rien d'autre que cet esprit suprême, qu'y a-t-il de plus vrai que de dire que ce Verbe n'est autre chose que ce qu'il est lui-même? Si donc il parle et soi-même et ce qu'il fait par un Verbe qui lui est con-

Verbo dicit, manifestum est quia Verbi, quo se dicit, et Verbi, quo creaturam dicit, una substantia est.

Quomodo ergo, si una substantia est, duo verba sunt? Sed forsitan non cogit identitas substantiæ Verbi unitatem admittere? Nam idem ipse, qui his verbis loquitur, eamdem cum illis habet substantiam et tamen Verbum non est.

Sed utique Verbum, quo se dicit summa sapientia, convenientissime dici potest Verbum ejus, secundum superiorem rationem, quia ejus perfectam tenet similitudinem. Nam nulla ratione negari potest, cum mens rationalis seipsam cogitando intelligit, imaginem ipsius nasci in sua cogitatione, imo ipsam cogitationem sui esse suam imaginem, ad sui similitudinem tamquam ex ejus impressione formatam. Quamcumque enim rem mens, seu per corporis imaginationem, seu per rationem † cupit veraciter cogitare, ejus utique similitudinem, quantum valet, in ipsa sua cogitatione conatur exprimere. Quod quanto verius facit, tanto verius rem ipsam cogitat; et hoc quidem, cum cogitat aliquid aliud quod ipsa non est, et maxime cum aliquod cogitat corpus, clarius perspicitur. Cum enim cogito notum mihi hominem absentem, formatur acies cogitationis meæ in talem imaginem ejus, qualem illam per visum oculorum in memoriam attraxi; quæ imago in cogitatione verbum est ejusdem hominis, quem cogitando dico. Habet igitur mens rationalis, cum

substantiel, il est évident que la substance du Verbe par lequel il se parle et celle du Verbe par lequel il parle les créatures est une même substance.

Mais, s'il n'y a qu'une substance, comment peut-il y avoir deux verbes? Est-ce peut-être que l'identité de substance n'oblige pas d'admettre l'unité de verbe, puisque celui qui parle par ces verbes a avec eux la même substance et cependant n'est point un Verbe?

Sans aucun doute le Verbe par lequel se parle la sagesse suprême peut, d'après les raisons exposées plus haut chap. [XXXII], être très-convenablement appelé son Verbe, puisqu'il en a la parfaite ressemblance. Car on ne peut nier d'aucune manière que, lorsque l'âme raisonnable se conçoit en se pensant elle-même, il ne naisse dans sa pensée une image d'elle, ou plutôt que la pensée même par laquelle elle se pense ne soit son image, formée, comme par son impression, à sa ressemblance. Quelle que soit en effet la chose que l'âme veuille véritablement penser, soit par l'imagination sensible, soit par la raison, elle s'efforce d'en reproduire, autant qu'elle le peut, une ressemblance dans sa pensée même; et plus elle exprime fidèlement cette ressemblance, plus elle pense véritablement la chose. Cela se voit plus clairement lorsqu'elle pense quelque chose de différent d'elle, et surtout lorsqu'elle pense à un corps. Car, lorsque je pense à un homme absent qui m'est connu, la force de ma pensée se transforme en une image de lui, telle que sa vue l'a produite dans ma mémoire. Cette image dans ma pensée est le verbe de cet homme que je parle en pensant à lui. L'âme raisonnable a donc avec elle, lorsqu'elle se conçoit en se pensant, sa propre image née d'elle-même, une pensée d'elle-même,

se cogitando intelligit, secum imaginem suam ex se natam, id est, cogitationem sui ad similitudinem suam quasi sua impressione formatam; quamvis ipsa se a sua imagine non nisi ratione sola separare possit, quæ imago ejus verbum ejus est. Hoc itaque modo quis neget summam sapientiam, cum se dicendo intelligit, gignere consubstantialem sibi similitudinem suam, id est, Verbum suum?

Quod Verbum, licet de re tam singulariter eminenti proprie aliquid satis convenienter dici non possit, non tamen inconvenienter, sicut similitudo, ita et imago et figura et character ejus dici potest.

Verbum autem, quo creaturam dicit, nequaquam similiter est verbum creaturæ; quia non est ejus similitudo, sed principalis essentia : consequitur igitur ut ipsam creaturam non dicat verbo creaturæ.

Cujus ergo verbo eam dicit, si non dicit eam verbo ejus? Nam quod dicit, verbo dicit; et verbum alicujus est verbum, id est, similitudo. Sed si nihil aliud dicit quam se aut creaturam, nihil dicere potest nisi aut suo aut ejus verbo. Si ergo nihil dicit verbo creaturæ, quidquid dicit Verbo suo dicit. Uno igitur eodemque Verbo dicit seipsum et quæcumque fecit.

formée comme par son impression à sa propre ressemblance, quoiqu'elle ne puisse se distinguer de son image que par la raison seule; et cette image est son verbe. Par conséquent qui pourrait nier que la sagesse suprême, lorsqu'elle se comprend en se parlant, engendre de cette manière sa ressemblance consubstantielle à elle-même, c'est-à-dire, son Verbe?

Quoiqu'il ne soit pas possible de s'exprimer en termes propres assez convenables sur un être si singulièrement éminent, il n'est cependant pas inconvenant de dire que ce Verbe, étant la ressemblance, est de même l'image, la figure et la forme de la sagesse suprême.

Mais le Verbe par lequel elle parle la créature n'est pas pareillement le verbe de la créature, puisqu'il n'en est pas la ressemblance, mais l'essence première. Il s'ensuit donc que l'esprit suprême ne parle pas la créature par le verbe de la créature.

Par le verbe de quoi donc parle-t-il la créature, s'il ne le fait pas par le verbe de la créature même? Car ce qu'il parle il le parle par un verbe, et un verbe est le verbe ou la ressemblance de quélque chose. Mais, s'il ne parle rien d'autre que lui-même ou la créature, il ne peut rien parler que par son Verbe ou par celui de la créature. Si donc il ne parle rien par le verbe de la créature, tout ce qu'il parle il le parle par son Verbe. C'est donc par un seul et même Verbe qu'il se parle lui-même et tout ce qu'il a fait.

CAPUT XXXIV.

Quomodo suo Verbo videri possit dicere creaturam.

Sed quomodo tam differentes res, scilicet creans et creata essentia, dici possunt uno verbo; præsertim cum verbum ipsum sit dicenti coæternum, creatura autem non sit illi coæterna?

Forsitan, quia ipse est summa sapientia et summa ratio, in qua sunt omnia quæ facta sunt, quemadmodum opus quod fit secundum aliquam artem, non solum quando fit, verum et antequam fiat et postquam dissolvitur, semper est in ipsa arte non aliud quam quod est ipsa ars?

Idcirco, cum ipse summus spiritus dicit seipsum, dicit omnia quæ facta sunt. Nam et antequam fierent, et cum jam facta sunt, et cum corrumpuntur seu aliquo modo variantur, semper in ipso sunt, non quod sunt in seipsis, sed quod est idem ipse. Etenim in seipsis sunt essentia mutabilis, secundum immutabilem rationem creata; in ipso vero sunt ipsa prima essentia et prima existendi veritas, cui prout magis utcumque illa similia sunt, ita verius et præstantius existunt. Hoc itaque modo non irrationabiliter asseri potest, quia cum seipsum dicit summus ille spiritus, dicit etiam quidquid factum est, uno eodemque Verbo.

CHAPITRE XXXIV.

Comment on peut voir qu'il parle la créature par son propre Verbe.

Mais comment des choses aussi différentes que l'être qui crée et la créature peuvent-elles être parlées par un même Verbe, surtout puisque le Verbe est coéternel à l'esprit qui parle et que la créature ne lui est pas coéternelle?

C'est peut-être parce que cet esprit est la sagesse suprême et la souveraine raison dans laquelle sont toutes les choses qui ont été faites, de la même manière qu'un ouvrage que l'on fait selon un certain art est toujours dans cet art quelque chose d'identique avec l'art lui-même, non-seulement quand on le fait, mais aussi avant qu'il soit fait et après qu'il est détruit.

C'est pour cette raison que l'esprit suprême, en se parlant lui-même, parle toutes les choses qui ont été faites. Car, avant qu'elles fussent faites et maintenant qu'elles le sont et lorsqu'elles périssent ou s'altèrent de quelque manière, elles sont toujours en lui, non ce qu'elles sont en elles-mêmes, mais ce qu'il est lui-même. En elles-mêmes, en effet, elles sont une essence variable créée d'après une raison immuable; en lui, au contraire, elles sont l'essence première même et la première vérité de l'existence; et plus elles sont d'une manière quelconque semblables à celle-ci, plus elles ont une existence véritable et supérieure. C'est donc de cette manière que l'on peut affirmer non sans raison que, lorsque cet esprit se parle lui-même, il parle aussi tout ce qui a été fait par un seul et même Verbe.

CAPUT XXXV.

Quod quidquid factum est, in ejus Verbo et scientia sit vita et veritas.

Verum cum constet, quia Verbum ejus consubstantiale illi est et perfecte simile, necessario consequitur ut omnia quæ sunt in illo, eadem et eodem modo sint in ejus Verbo. Quidquid igitur factum est, sive vivat, sive non vivat, aut quomodocumque sit in se, in illo est ipsa vita et veritas.

Quoniam autem idem est summo spiritui scire quod intelligere sive dicere, necesse est ut eodem modo sciat omnia quæ scit, quo ea dicit aut intelligit. Quemadmodum igitur sunt in Verbo ejus omnia vita et veritas, ita sunt in scientia ejus.

CAPUT XXXVI.

Quam incomprehensibili modo dicat vel sciat res a se factas.

Qua ex re manifestissime comprehendi potest, quomodo dicat idem spiritus vel quomodo sciat ea quæ facta sunt, ab humana scientia comprehendi non posse. Nam nulli dubium, creatas substantias multo aliter esse in seipsis quam in nostra scientia; in seipsis namque sunt per ipsam suam essentiam, in nostra vero scientia non sunt earum essentiæ, sed earum similitu-

CHAPITRE XXXV.

Que tout ce qui a été fait est, dans son Verbe et dans sa science, vie et vérité.

Mais comme il est certain que son Verbe lui est consubstantiel et parfaitement semblable, il suit nécessairement que toutes les choses qui sont en lui sont aussi et de la même manière dans son Verbe. Par conséquent tout ce qui a été fait, qu'il vive ou ne vive pas, ou quel que soit son mode d'existence, est en lui [dans le Verbe] vie et vérité.

Mais, comme pour l'esprit suprême savoir est la même chose que comprendre ou parler, il est nécessaire qu'il sache tout ce qu'il sait de la même manière dont il le comprend ou qu'il le parle. De même donc que toutes choses sont dans son Verbe vie et vérité, elles le sont de même dans sa science.

CHAPITRE XXXVI.

Qu'il parle ou sait d'une manière incompréhensible les choses qu'il a faites.

Par là on voit très-clairement que la science humaine ne peut comprendre comment ce même esprit parle et comment il sait les choses qui ont été faites. Car personne ne doute que les substances créées ne soient tout autrement en elles-mêmes que dans notre science; car en elles-mêmes elles sont par leur essence, mais dans notre science ne sont pas leurs essences mais leurs ressemblances. Il reste donc qu'elles sont d'autant plus

dines. Restat igitur ut tanto verius sint in seipsis quam in nostra scientia, quanto verius alicubi sunt per suam essentiam quam per suam similitudinem.

Cum ergo et hoc constet, quia omnis creata substantia tanto verius est in Verbo, id est, in intelligentia creatoris quam in seipsa, quanto verius existit creatrix quam creata essentia : quomodo comprehendat humana mens, cujusmodi sit illud dicere et illa scientia, quæ sic longe superior et verior est creatis substantiis; si nostra scientia tam longe superatur ab illis, quantum earum similitudo distat ab earum essentia?

CAPUT XXXVII.

Quod quidquid ipse est ad creaturam, hoc sit et Verbum ejus, nec tamen ambo simul pluraliter.

Verum cum manifeste rationes superiores doceant, summum spiritum per Verbum suum fecisse omnia, numquid non et ipsum Verbum fecit eadem omnia ?

Quoniam enim illi est consubstantiale cujus est Verbum, necesse est ut sit summa essentia. Summa autem essentia non est nisi una, quæ sola creatrix et solum principium est omnium quæ facta sunt. Ipsa namque sola fecit, non per aliud quam per se, omnia ex nihilo.

Quare quæcumque summus spiritus facit, eadem

véritablement en elles-mêmes que dans notre science, qu'elles sont plus véritablement quelque part par leur essence que par leur ressemblance.

Puisqu'il est certain aussi que toute substance créée est plus véritablement dans le Verbe, c'est-à-dire dans l'intelligence du créateur qu'en elle-même, autant que l'essence créatrice existe plus véritablement que l'essence créée, comment l'esprit humain pourrait-il comprendre quelle est cette manière de parler et cette science qui est si fort supérieure aux substances créées et plus véritable qu'elles, si notre science est autant au-dessous d'elles que leur ressemblance est inférieure à leur essence ?

CHAPITRE XXXVII.

Que tout ce qu'il est par rapport aux créatures, son Verbe l'est aussi; cependant tous les deux ensemble ne sont pas plusieurs choses.

Comme les raisons que nous avons exposées démontrent clairement que l'esprit suprême a fait toutes choses par son Verbe, n'est-il pas incontestable que ce Verbe a lui aussi fait toutes ces mêmes choses ?

Car comme le Verbe est consubstantiel à celui dont il est le Verbe, il est nécessaire qu'il soit l'essence suprême. Or il n'y a qu'une essence suprême, qui est la seule créatrice et le seul principe de tout ce qui a été fait. Car elle seule a tout fait de rien, non par un autre, mais par elle-même.

C'est pourquoi tout ce que fait l'esprit suprême, son

et Verbum ejus facit et similiter. Quidquid igitur summus spiritus est ad creaturam, hoc et Verbum ejus et similiter.

Nec tamen ambo simul pluraliter, quia non sunt plures creatrices summæ essentiæ. Sicut igitur ille est creator rerum et principium, sic et Verbum ejus; nec tamen sunt duo, sed unus creator et unum principium.

CAPUT XXXVIII.

Quod dici non possit quid duo sint, quamvis necesse sit esse duos.

Studiose itaque attendendum est quiddam quod, valde insolitum rebus aliis, in summo spiritu et Verbo ejus videtur evenire. Nam certum est, sic unicuique singulatim et utrisque simul inesse quidquid sunt in essentia et quidquid sunt ad creaturam, ut et singulatim perfectum sit ambobus, et tamen pluralitatem non admittat in duobus. Licet enim singulatim et ille perfecte sit summa veritas et creator, et Verbum ejus sit summa veritas et creator, non tamen ambo simul sunt duæ veritates aut duo creatores.

Sed cum hæc ita sint, miro tamen modo apertissimum est, quia nec ille cujus est Verbum potest esse Verbum suum, nec Verbum potest esse iste cujus est Verbum; ut in eo quod significat vel quid sint substantialiter vel quid sint ad creaturam, semper individuam teneant unitatem;

Verbe le fait aussi et pareillement. Donc tout ce que l'esprit suprême est par rapport à la créature, son Verbe l'est aussi et pareillement.

Cependant ils n'ont pas ces rapports comme étant plusieurs, parce qu'il n'y a pas plusieurs suprêmes essences créatrices. Donc, de même que cet esprit est créateur et principe des choses, son Verbe l'est, et cependant ils ne sont pas deux, mais un seul créateur et un seul principe.

CHAPITRE XXXVIII.

Qu'on ne peut pas dire ce qu'ils sont deux, quoiqu'ils soient nécessairement deux.

Il faut donc faire une sérieuse attention à quelque chose qui, très insolite chez d'autres êtres, semble avoir lieu dans l'esprit suprême et son Verbe. Car il est certain que tout ce qu'ils sont en essence et tout ce qu'ils sont par rapport aux créatures est dans chacun d'eux en particulier et dans tous les deux à la fois, de telle manière qu'il est parfait dans l'un et l'autre, et cependant n'admet point de pluralité dans les deux. En effet, quoique l'esprit suprême en particulier soit parfaitement vérité suprême et créateur et que son Verbe soit vérité suprême et créateur, cependant ils ne sont pas tous les deux ensemble deux vérités ou deux créateurs.

Mais, quoique cela soit ainsi, il est cependant d'une manière admirable très-clair que ni l'esprit dont le Verbe est le Verbe ne peut être son propre Verbe, ni le Verbe ne peut être celui dont il est le Verbe; de manière que, dans ce qui exprime soit ce qu'ils sont substantiellement soit ce qu'ils sont relativement aux créatures, ils conser-

in eo vero quod ille non est ex isto, hoc autem est ex illo, ineffabilem admittant pluralitatem : ineffabilem certe, quamvis enim necessitas cogat ut sint duo, nullo tamen modo exprimi potest quid duo sint. Nam etsi forte duo pares, aut aliquid aliud similiter ad invicem possint dici, in his ipsis tamen relativis, si quæratur quid sit illud de quo dicuntur, non potest dici pluraliter, quemadmodum dicuntur duæ pares lineæ, aut duo similes homines.

Quippe nec sunt duo pares spiritus, nec duo pares creatores, nec duo aliquid quod significet eorum aut essentiam aut habitudinem ad creaturam, sed nec duo aliquid quod designet propriam habitudinem alterius ad alterum, quia nec duo verba, nec duæ imagines.

Verbum namque hoc ipsum, quod Verbum est aut imago, ad alterum est, quia non nisi alicujus Verbum est aut imago; et sic propria sunt hæc alterius, ut nequaquam alteri coaptentur. Nam ille, cujus est Verbum aut imago, nec imago nec verbum est.

Constat igitur, quia exprimi non potest quid duo sint summus spiritus et Verbum ejus, quamvis quibusdam singulorum proprietatibus cogantur esse duo. Etenim proprium unius est esse ex altero et proprium est alterius alterum *esse ex illo.

vent toujours une indivisible unité, tandis qu'en ce que cet esprit n'émane pas du Verbe et que le Verbe émane de l'esprit, ils admettent une ineffable pluralité; ineffable assurément, car, quoiqu'ils soient nécessairement deux, on ne peut cependant d'aucune manière exprimer ce qu'ils sont deux [il n'y a pas de mot propre pour exprimer ce qui leur est commun en tant que deux]. En effet, quoiqu'on puisse dire peut-être qu'ils sont deux égaux, ou quelque autre chose semblable l'un par rapport à l'autre, si l'on demande cependant, quant à ces termes relatifs mêmes, ce qu'est ce dont ils sont affirmés, cela ne peut être exprimé au pluriel, comme on pourrait dire : deux lignes égales, deux hommes semblables.

Car ils ne sont ni deux esprits égaux, ni deux créateurs égaux, ni deux quoi que ce soit qui signifie leur essence ou leur rapport avec les créatures, ni même deux quelque chose qui désigne leur propre rapport de l'un à l'autre, puisqu'ils ne sont ni deux Verbes ni deux images.

Le Verbe en effet, par cela même qu'il est Verbe ou image, se rapporte à un autre, puisqu'il ne peut être le Verbe ou l'image que de quelqu'un; et être image ou verbe de quelqu'un est tellement propre à l'un [au verbe] qu'il ne peut point être appliqué à l'autre [à celui dont le verbe est l'image]; car celui dont le verbe est le verbe ou l'image n'est ni le verbe ni l'image.

Il est donc évident que l'on ne peut pas exprimer ce que l'esprit suprême et son Verbe sont deux, quoiqu'il faille que ce soit par certaines propriétés de chacun d'eux qu'ils sont deux; car le propre de l'un c'est d'être de l'autre et le propre de l'autre c'est que celui-là soit de lui.

CAPUT XXXIX.

Quod idem Verbum sit a summo spiritu nascendo.

Quod ipsum nullo utique verbo videtur familiarius posse proferri, quam si dicatur proprium esse unius nasci ex altero, et proprium alterius nasci alterum ex ipso.

Certum namque jam constat, quia Verbum summi spiritus non sic est ex eo quemadmodum ea quæ ab illo facta sunt, sed quemadmodum creator de creatore, summum de summo; et ut plena brevitate omnimoda absolvatur similitudo, penitus idem ipsum est de eodem ipso, et † ita nullatenus est nisi ex eo.

Cum igitur pateat Verbum summi spiritus sic esse ex ipso solo, ut perfectam ejus, quasi proles parentis, teneat similitudinem, nec † sic esse ex ipso ut fiat ab eo, profecto nullo modo convenientius cogitari potest esse ex illo quam nascendo.

Nempe si innumerabiles res indubitanter dicuntur nasci ex his ex quibus habent ut sint, cum nullam eorum de quibus nasci dicuntur teneant similitudinem, sicut proles parentis; dicimus enim capillos nasci de capite et poma ex arbore, licet nec illi capitis nec ista arboris similia sint; si, multa inquam, hujusmodi non absurde dicuntur nasci, tanto congruentius dici potest Verbum summi spiritus ex illo existere

CHAPITRE XXXIX.

Que ce même Verbe est de l'esprit suprême par naissance.

Or il paraît que cela ne peut être exprimé par un mot plus usuel qu'en disant que le propre de l'un est de naître de l'autre et que le propre de l'autre est que celui-là naisse de lui.

Car il est déjà constaté d'une manière certaine que le Verbe de l'esprit suprême ne procède pas de lui comme les choses qui ont été faites par lui, mais comme le créateur du créateur, le suprême du suprême, et pour achever cette complète similitude le plus brièvement possible, comme le même du même, et de telle manière qu'il ne soit aucunement que de lui.

Puis qu'il est donc clair que le Verbe de l'esprit suprême émane tellement de celui-ci seul qu'il en tient la parfaite ressemblance, comme un fils de son père, et qu'il n'est pas de lui comme étant fait par lui, il ne peut y avoir assurément rien de plus convenable que de penser qu'il n'est de lui qu'en naissant de lui.

En effet, si l'on dit sans hésiter d'une foule de choses qu'elles naissent de celles dont elles tiennent l'existence, quoiqu'elles n'aient avec celles dont on dit qu'elles naissent aucune ressemblance comme celle d'un fils avec son père, car ne disons-nous pas que les cheveux naissent de la tête et les pommes de l'arbre, quoique ceux-là ne ressemblent pas à la tête ni celles-ci à l'arbre? si, dis-je, on dit sans inconvénient de beaucoup de choses pareilles qu'elles naissent, on peut dire d'autant plus convenablement que le Verbe

nascendo, quanto perfectius, quasi proles parentis, trahit ejus similitudinem ex illo existendo.

CAPUT XL.

Quod verissime ille sit parens, illud vero proles.

Quod si convenientissime dicitur nasci, et tam simile est illi de quo nascitur, cur æstimetur simile quasi proles parenti, † et non potius asseratur quia tanto verior est ille parens et istud proles, quanto magis et ille ad hujus nativitatis perfectionem solus sufficit, et quod nascitur ejus similitudinem exprimit?

Namque in rebus aliis, quas parentis prolisque certum est habitudinem habere, nulla sic gignit ut omnino nullius indigens sola per se ad gignendam prolem sufficiat, nulla sic gignitur ut nulla admixta dissimilitudine omnimodam similitudinem parentis exhibeat. Si ergo Verbum summi spiritus sic est omnino ex ipsius sola essentia, et sic singulariter est illi simile, ut nulla proles sic sit omnino ex sola parentis essentia, aut sic similis parenti; profecto nullis rebus tam convenienter videtur aptari habitudo parentis et prolis quam summo spiritui et Verbo ejus. Quapropter illius est proprium verissimum esse parentem, istius vero verissimam esse prolem.

de l'esprit suprême existe de lui par naissance, qu'il en prend plus parfaitement la ressemblance, comme un fils de son père, en existant de lui.

CHAPITRE XL.

Que cet esprit est véritablement Père et le Verbe véritablement Fils.

Que si c'est de la manière la plus convenable qu'on dit qu'il naît, et s'il est si semblable à celui dont il naît, pourquoi affirmerait-on seulement qu'il lui est semblable comme un fils à son père, et pourquoi ne dirait-on pas plutôt que l'esprit est d'autant plus véritable Père et le Verbe d'autant plus véritable Fils, que le premier suffit plus parfaitement seul à la perfection de la naissance du second et que celui qui naît exprime plus parfaitement la ressemblance du premier?

Car, dans les autres êtres entre lesquels il est certain qu'existe le rapport de père et de fils, nul n'engendre de telle manière qu'il suffise tout seul sans avoir besoin d'aucun autre pour donner naissance à un fils, nul n'est engendré de telle manière qu'il reproduise sans aucun mélange de différence la ressemblance complète du père. Si donc le Verbe de l'esprit suprême est si complètement de la seule essence de cet esprit, et s'il lui est si singulièrement semblable qu'aucun fils n'est aussi complètement de la seule essence de son père ni aussi semblable à son père, assurément le rapport de père et de fils ne peut être affirmé aussi convenablement d'aucun être que de l'esprit suprême et de son Verbe. C'est pourquoi le propre du premier est d'être le plus véritable Père et le propre du second d'être le plus véritable Fils.

CAPUT XLI.

Quod ille verissime gignat, illud verissime gignatur.

At hoc constare non poterit, nisi pariter ille verissime gignat et istud verissime gignatur. Sicut igitur illud est perspicuum, ita hoc esse certissimum necesse est. Quare summi spiritus est verissime gignere, et Verbi ejus verissime gigni.

CAPUT XLII.

Quod alterius verissime sit esse genitorem et Patrem, alterius genitum et Filium.

Vellem jam quidem et forte possem, illum esse verissime Patrem, hoc vero esse verissime Filium, concludere. Sed nec hoc negligendum existimo : an patris et filii, et an matris et filiæ magis illis apta sit appellatio; cum in eis nulla sit sexus discretio?

Nam si idcirco convenienter est ille Pater et proles ejus Filius, quia uterque est spiritus : cur non pari ratione alteri convenit esse matrem, alteri filiam, quia uterque est veritas et sapientia?

An quia in his naturis, quæ sexus habent dif-

CHAPITRE XLI.

Que cet esprit engendre véritablement et que le Verbe est véritablement engendré.

Mais cela ne peut être vrai à moins qu'on ne reconnaisse également que l'esprit engendre de la manière la plus véritable et que le Verbe est le plus véritablement engendré. Donc, comme la vérité de ce que nous avons établi plus haut est évidente, il est nécessaire que la conséquence que nous venons d'indiquer soit tout à fait certaine. Ainsi donc il est propre à l'esprit suprême d'engendrer de la manière la plus véritable, et il est propre à son Verbe d'être le plus véritablement engendré.

CHAPITRE XLII.

Qu'il appartient véritablement à l'un d'être générateur et père et à l'autre d'être né et d'être fils.

Je voudrais et peut-être pourrais-je déjà conclure que le premier est le plus véritablement Père et le second le plus véritablement Fils. Mais je pense qu'on ne doit pas même négliger la question de savoir si la dénomination de père et de fils leur convient mieux que celle de mère et de fille, puisqu'il n'y a en eux aucune différence de sexe?

En effet, si le premier est appelé convenablement père et son enfant fils parce qu'ils sont tous les deux esprit, pourquoi une raison pareille ne leur ferait-elle pas donner les noms de mère et de fille, puisqu'ils sont l'un et l'autre vérité et sagesse?

Serait-ce parce que, dans les êtres où il y a des sexes

ferentiam, melioris sexus est patrem esse vel filium, minoris vero matrem vel filiam? Et hoc quidem naturaliter in pluribus. In quibusdam vero e contrario, ut in quibusdam avium generibus, in quibus femininus sexus semper major et validior est, masculinus vero minor et infirmior.

Aut certe idcirco magis convenit summo spiritui patrem dici quam matrem, quia prima et principalis causa prolis semper est in patre? Nam si maternam causam quolibet modo semper paterna præcedit, nimis incongruum est ut illi parenti adaptetur nomen matris, cui ad gignendam prolem nulla alia causa aut sociatur aut præcedit. Verissimum igitur est summum spiritum Patrem esse prolis suæ.

Quod si filius semper similior est patri quam filia, nihil autem similius est alteri quam summo Patri proles sua, verissimum est hanc prolem non esse filiam, sed filium.

Sicut igitur proprium est illius verissime gignere, istius vero gigni; sic proprium est illius verissimum esse genitorem, istius vero verissimum † genitum. Et sicut alter est verissimus parens, alter verissima proles; sic alter est verissimus Pater, alter verissimus Filius.

différents, il appartient au sexe supérieur d'être père ou fils et au sexe inférieur d'être mère ou fille? Cela est, il est vrai, naturel à plusieurs espèces; mais le contraire a lieu dans quelques autres, comme dans certaines sortes d'oiseaux dans lesquelles le sexe féminin est toujours plus grand et plus fort et le sexe masculin plus petit et plus faible.

Ne convient-il pas plutôt d'appeler l'esprit suprême père plutôt que mère pour la raison que la cause première et principale de la génération est toujours dans le père? car si la cause maternelle est toujours d'une manière quelconque précédée de la cause paternelle, il serait trop inconvenant de donner le nom de mère à cette cause qui, pour engendrer, n'est accompagnée ni précédée d'aucune autre cause. Il est donc très vrai que l'esprit suprême est le père de celui qu'il engendre.

Que si un fils est toujours plus semblable à son père qu'une fille, et si rien n'est plus semblable à un autre que le Fils du Père suprême l'est à son Père, c'est avec une vérité entière qu'on donne à celui qui est engendré de l'esprit suprême le nom de Fils.

Donc de même que le propre de celui-là est d'engendrer véritablement et le propre de celui-ci d'être véritablement engendré, de même le propre du premier est d'être véritablement générateur et le propre du second d'être véritablement né; et comme l'un est véritablement parent et l'autre véritablement enfant, ainsi l'un est véritable père et l'autre véritable fils.

CAPUT XLIII.

Retractio communionis amborum et proprietatum singulorum.

Inventis tot et tantis singulorum proprietatibus, quibus mira quædam tam ineffabilis quam inevitabilis in summa unitate probatur esse pluralitas, valde mihi videtur delectabile retractare sæpius tam impenetrabile secretum.

Ecce enim cum sic impossibile sit eumdem esse qui gignit et eum qui gignitur, atque eumdem esse parentem et prolem, ut necesse sit alium esse genitorem, alium genitum, et alium esse Patrem, alium Filium; sic tamen necesse est idem esse eum qui gignit et eum qui gignitur, necnon parentem et prolem, ut impossibile sit aliud esse genitorem quam quod est genitus, aliud esse Patrem quam quod est Filius.

Et cum ita sit alius ille et alius ille, ut omnino pateat quod duo sint, sic tamen unum et idem ipsum est, id quod est ille et ille, ut penitus lateat † quid duo sint. Nam sic est alius Pater, alius Filius, ut cum ambos dixerim videam me duos dixisse, et sic est idipsum quod est et Pater et Filius, ut non intelligam quid duos dixerim.

Quamvis namque singulus Pater sit perfecte summus spiritus, et singulus filius sit perfecte

CHAPITRE XLIII.

Révision de ce qui est commun à tous les deux et propre à chacun en particulier.

Après avoir trouvé dans chacun des deux tant et de si grandes propriétés qui prouvent qu'il y a dans l'unité suprême une merveilleuse pluralité aussi difficile à définir qu'impossible à nier, il me paraît qu'il est fort agréable de revenir souvent sur un aussi impénétrable mystère.

En effet, quoiqu'il soit impossible que celui qui engendre soit le même que celui qui est engendré et que le parent soit le même que son enfant, de sorte qu'il est nécessaire que le générateur soit autre que celui qui naît et le père autre que le fils; il est cependant également nécessaire que celui qui engendre soit la même chose que celui qui est engendré et le parent la même chose que l'enfant, de sorte qu'il est impossible que le générateur soit une autre chose que ce qu'est celui qui est né, ou que le père soit une autre chose que ce qu'est le fils (V).

Et quoique celui-là soit tellement un autre que celui-ci, et celui-ci tellement un autre que celui-là, qu'il est entièrement évident qu'ils sont deux, cependant ce qu'ils sont l'un et l'autre est tellement une seule et même chose, qu'il est tout à fait caché ce qu'ils sont deux. Car le Père est tellement un autre que le Fils et le Fils un autre que le Père que, si je les nomme tous les deux, je vois que je dis qu'ils sont deux, et en même temps le Père est tellement la même chose que le Fils que je ne comprends pas ce que je les ai appelés deux.

Quoiqu'en effet le Père en particulier soit parfaitement l'esprit suprême et que le Fils en particulier soit parfaitement l'esprit suprême, cependant le Père

summus spiritus; sic tamen † unus idemque est spiritus Pater et spiritus Filius ut Pater et Filius non sint duo spiritus, sed unus spiritus; ut sicut singula propria singulorum non recipiunt pluralitatem, quia non sunt duorum, ita id quod commune est amborum individuam teneat unitatem, quamvis totum sit singulorum. Nam sicut non sunt duo patres aut duo filii, sed unus Pater et unus Filius, quoniam singula sunt singulorum propria; ita non sunt duo, sed unus spiritus, quamvis et singuli Patris et singuli Filii sit perfectum esse spiritum.

Sic sunt oppositi relationibus, ut alter numquam suscipiat proprium alterius, sicut sunt concordes natura, ut alter semper teneat essentiam alterius. Sic enim diversi sunt, per hoc quod alter est Pater et alter Filius, ut numquam dicatur aut Pater Filius, aut Filius Pater; et sic idem sunt per substantiam, ut semper sit in Patre essentia Filii, et in Filio essentia Patris. Est enim non diversa, sed eadem, non plures, sed una utriusque essentia.

CAPUT XLIV.

Quomodo alter alterius sit essentia.

Unde etiam si alter alterius dicatur essentia, non erratur a veritate, sed summa unitas simplicitasque commendatur communis naturæ. Non enim quemadmodum intelligitur sapientia homi-

et le Fils sont tellement un seul et même esprit qu'ils ne sont pas deux esprits mais un seul esprit, et que, de même que les propriétés particulières de chacun d'eux n'admettent pas de pluralité parce qu'elles ne sont pas des propriétés de deux, de même ce qui est commun à tous les deux conserve l'unité individuelle, quoiqu'il appartienne tout entier à chacun d'eux. En effet, de même qu'il n'y a pas deux pères ou deux fils, mais un seul père et un seul fils, parce que chacune de ces propriétés est particulière à un seul d'eux, de même ils ne sont pas deux esprits, mais un esprit, quoiqu'il appartienne au père en particulier et au fils en particulier d'être l'esprit parfait.

Ils sont tellement opposés par leurs relations que l'un n'admet jamais ce qui est le propre de l'autre, ils s'accordent tellement par leur nature que l'un a toujours l'essence de l'autre. En effet ils sont tellement différents, par cela que l'un est père et l'autre fils, qu'on ne dit jamais que le père est le fils ou que le fils est le père, et ils sont tellement la même chose par leur substance que l'essence du fils est toujours dans le père et l'essence du père dans le fils. Car l'essence de l'un et de l'autre n'est pas diverse mais la même, n'est pas plusieurs mais une.

CHAPITRE XLIV.

Comment l'un est l'essence de l'autre.

De là il suit aussi que, si l'on dit que l'un est l'essence de l'autre, on ne s'écarte pas de la vérité, mais on relève la suprême unité et simplicité de leur commune nature. Car ce n'est pas comme quand on parle de la sagesse

nis, per quam homo sapiens est, qui per se non potest esse sapiens, ita intelligi potest, si dicatur Pater essentia Filii et Filius essentia Patris, ut eo modo sit Filius existens per Patrem et Pater per Filium, quasi non possit alter existens esse nisi per alterum, sicut homo non potest esse sapiens nisi per sapientiam.

Sicut namque summa sapientia semper sapit per se, ita summa essentia semper est per se. Est autem * perfecte summa essentia Pater et perfecte summa essentia Filius; pariter ergo perfectus Pater per se est, et perfectus Filius per se est, sicut uterque sapit per se.

Non enim idcirco minus perfecta est essentia vel sapientia Filius, quia est essentia nata de Patris essentia et sapientia de sapientia; sed tunc minus perfecta essentia vel sapientia esset, si non esset per se, aut non saperet per se.

Nequaquam enim † repugnant ut Filius et per se subsistat et de Patre habeat esse. Sicut enim Pater habet essentiam et sapientiam et vitam in semetipso, ut non per alienam, sed per suam essentiam sit, per suam sapientiam sapiat † et per suam vitam vivat; ita gignendo dat filio habere essentiam et sapientiam et vitam in semetipso, ut non per extraneam, sed † per suam essentiam, sapientiam et vitam subsistat, sapiat et vivat. Alioquin non erit idem esse Patris et Filii, nec erit par Patri Filius. Quod quam falsum sit, liquidissime superius pervisum est.

d'un homme, sagesse par laquelle l'homme est sage, lui qui ne saurait être sage par lui-même, ce n'est pas ainsi qu'on peut l'entendre si on dit que le Père est l'essence du Fils et le Fils l'essence du Père, comme si le Fils existait par le Père et le Père par le Fils de telle manière que l'un ne pourrait être existant que par l'autre de la même manière qu'un homme ne peut être sage que par la sagesse.

Car de même que la suprême sagesse est toujours sage par elle-même, ainsi la suprême essence existe toujours par elle-même. Or le Père est parfaitement l'essence suprême et le Fils est parfaitement l'essence suprême; le Père est donc parfait par lui-même et le Fils est parfait par lui-même, de même que l'un et l'autre est sage par lui-même.

Car le Fils n'est pas une essence ou une sagesse moins parfaite parce qu'il est l'essence née de l'essence du Père et la sagesse née de sa sagesse; mais il serait une essence ou une sagesse moins parfaite s'il n'était pas existant par lui-même et s'il n'était pas sage par lui-même.

Aussi il n'est pas contradictoire que le Fils existe par lui-même et qu'il ait son existence du Père. Car de même que le Père a l'essence, la sagesse et la vie en lui-même, de manière qu'il est par sa propre essence, qu'il est sage par sa propre sagesse et qu'il vit par sa propre vie, et non par une essence, une sagesse et une vie d'un autre; de même, en engendrant son Fils, il lui donne d'avoir l'essence, la sagesse et la vie en lui-même, de sorte que ce n'est point par une essence, une sagesse et une vie étrangères, mais par sa propre essence, sa propre sagesse et sa propre vie qu'il existe, est sage et vit. Autrement l'être du Père ne serait pas le même que celui du Fils, et le Fils ne serait pas égal au Père; or nous avons vu plus haut très clairement combien cela est faux.

Quare non repugnat Filium et subsistere per se et esse de Patre, quia hoc ipsum, id est, per seipsum posse subsistere, necesse est illum * de Patre habere. Nam si quis sapiens suam me habere sapientiam, cujus prius expers essem, doceret, utique hoc ipsa sapientia ejus facere non incongrue diceretur; sed quamvis mea sapientia ab illius sapientia haberet esse et sapere, tamen, cum jam non esset, nisi sua essentia esset, nec saperet nisi seipsa. Multo igitur magis æterni Patris coæternus Filius, qui sic habet a Patre esse ut non sint duæ essentiæ, per se subsistit, sapit et vivit.

Non igitur sic intelligi potest, quod Pater Filii aut Filius Patris sit essentia, quasi alter non possit subsistere per se sed per alterum; sed ad significandum quam habent communionem summe simplicis summeque unius essentiæ, sic congrue dici et intelligi potest, quia sic est alter idipsum quod alter, ut alter habeat essentiam alterius.

Hac itaque ratione, quoniam † utrique non aliud est habere essentiam quam essentiam esse, sicut habet alter alterius essentiam, ita est alter alterius essentia, id est, idem esse est alteri quod alteri.

Il n'est donc pas contradictoire que le Fils subsiste par lui-même et qu'il ait son être du Père; car cela même, qu'il puisse subsister par lui-même, il faut qu'il l'ait du Père (W). Car si quelque sage m'enseignait sa sagesse, dont j'aurais été dénué auparavant, on dirait, certes non sans raison, que c'est sa sagesse qui me fait sage; mais, quoique ma sagesse eût de sa sagesse son existence et sa qualité d'être sagesse, cependant dès qu'elle serait en moi, elle ne subsisterait que par son essence et elle ne serait sagesse que par elle-même. A plus forte raison le Fils coéternel du Père éternel, qui a son être du Père de telle manière qu'ils ne sont pas deux essences, existe, est sage et vit par lui-même.

On ne peut donc pas entendre que le Père soit l'essence du Fils ou le Fils l'essence du Père en ce sens que l'un ne puisse subsister par lui-même et qu'il existe uniquement par l'autre; mais par là nous voulons seulement exprimer qu'ils ont de commun la même essence souverainement simple et souverainement une. C'est ainsi qu'on peut sans inconvénient dire et entendre que l'un est la même chose que l'autre en ce sens que l'un a l'essence de l'autre.

De cette manière donc, puisque pour eux avoir l'essence n'est autre chose qu'être l'essence, comme l'un a l'essence de l'autre, ainsi l'un est l'essence de l'autre, c'est-à-dire l'être de l'un et de l'autre est le même être.

CAPUT XLV.

Quod aptius dici possit Filius essentia Pater quam Pater essentia Filii, et quod similiter sit Filius Patris virtus et sapientia et similia.

Quod licet secundum perspectam rationem verum sit, valde tamen magis congruit Filium dici essentiam Patris quam Patrem essentiam Filii. Quoniam namque Pater a nullo habet essentiam nisi a seipso, non satis apte dicitur habere essentiam alicujus nisi suam; quia vero Filius essentiam suam habet a Patre, et eamdem quam habet Pater, aptissime dici potest habere essentiam Patris.

Quare quoniam neuter aliter habet essentiam quam existendo essentia, sicut aptius intelligitur habere Filius Patris essentiam quam Pater Filii, ita convenientius dici potest Filius Patris essentia quam Pater Filii. Nam hæc una si fiat prolatio, satis acuta brevitate commendat Filium non solum eamdem essentiam habere cum Patre, sed hanc ipsam habere de Patre, ut hoc sit, Filius est essentia Patris, quod est, Filius est non differens essentia de Patris essentia, imo de Patre essentia. Similiter ergo est Filius Patris virtus et sapientia, sive veritas et justitia, et quidquid summi spiritus convenit essentiæ.

CHAPITRE XLV.

Qu'il est plus exact de dire que le Fils est l'essence du Père que le Père l'essence du Fils, et que le Fils est de même la force et la sagesse du Père et d'autres choses semblables.

Quoique ce que nous venons de dire soit vrai, comme les raisons qu'on vient de voir le prouvent, il convient cependant beaucoup plus de dire que le Fils est l'essence du Père que de dire que le Père est l'essence du Fils. Car, puisque le Père ne tient son essence d'aucun autre que de lui-même, on ne dit pas assez convenablement qu'il a l'essence de quelqu'un sinon la sienne; mais, comme le Fils a son essence du Père et qu'il a la même que le Père, on peut très convenablement dire qu'il a l'essence du Père.

C'est pourquoi, comme ni l'un ni l'autre n'a d'essence qu'en étant essence, de même qu'on entend plus parfaitement que le Fils a l'essence du Père que le Père celle du Fils, de même le Fils peut plus convenablement être appelé l'essence du Père que le Père l'essence du Fils. Car cette proposition exprime elle seule avec une concision assez profonde non-seulement que le Fils a la même essence avec le Père, mais aussi qu'il a cette essence même du Père, de manière qu'il est équivalent de dire : le Fils est l'essence du Père, et de dire : le Fils est une essence non différente de l'essence du Père, et même il est l'essence du Père. Le Fils est donc pareillement la force du Père, la sagesse, la vérité et la justice du Père et tout ce qui appartient à l'essence de l'esprit suprême.

CAPUT XLVI.

Quomodo quædam ex his, quæ sic proferuntur, aliter quoque possint intelligi.

Videtur tamen quædam ex his, quæ sic proferri et intelligi possunt, aliam quoque non incongruam sub hac ipsa pronunciatione intelligentiam suscipere. Liquet enim Filium esse verum Verbum, id est, perfectam intelligentiam, sive perfectam totius paternæ substantiæ cognitionem et scientiam et sapientiam, id est, quæ ipsam Patris essentiam intelligit et cognoscit et scit et sapit. Si igitur hoc sensu Filius dicatur Patris intelligentia et sapientia et scientia et cognitio sive notitia, quoniam intelligit, sapit, scit et novit Patrem, nequaquam a veritate disceditur.

Veritas quoque Patris aptissime dici potest Filius, non solum eo sensu quia est eadem Filii veritas quæ est et Patris, sicut jam perspectum est, sed etiam hoc sensu ut in eo intelligatur non imperfecta quædam imitatio, sed integra veritas paternæ substantiæ, quia non est aliud quam quod est Pater.

CAPUT XLVII.

Quod Filius sit intelligentia intelligentiæ et veritas veritatis, et similiter de similibus.

At si ipsa substantia Patris est intelligentia et

CHAPITRE XLVI.

Comment quelques-unes des choses qui sont ainsi énoncées peuvent aussi être entendues d'une autre manière.

Cependant il paraît que quelques-unes des propositions qui peuvent être énoncées et entendues de cette manière sont encore susceptibles, sans qu'on en change l'expression, d'un autre sens qui n'est pas sans justesse. Il est évident en effet que le Fils est le véritable Verbe, c'est-à-dire l'intelligence parfaite ou la connaissance parfaite, la science et la sagesse de toute la substance paternelle, c'est-à-dire l'intelligence qui conçoit, connaît, sait et comprend par sa sagesse l'essence même du Père. Si l'on appelle donc en ce sens le Fils l'intelligence du Père, sa sagesse, sa science et sa connaissance, parce qu'il conçoit, comprend, sait et connaît le Père, on ne s'écarte point de la vérité.

Le Fils peut aussi très-convenablement être appelé la vérité du Père, non-seulement dans ce sens que la vérité du Fils est la même que celle du Père, comme nous l'avons déjà vu, mais encore dans ce sens que l'on reconnaisse en lui non une certaine imitation imparfaite, mais une complète vérité de la substance du Père; puisqu'il n'est pas une autre chose que ce qu'est le Père.

CHAPITRE XLVII.

Que le Fils est l'intelligence de l'intelligence et la vérité de la vérité, et d'autres choses semblables.

Mais si la substance même du Père est l'intelligence, la

scientia et sapientia et veritas, consequenter colligitur quia, sicut Filius est intelligentia et scientia et sapientia et veritas paternæ substantiæ, ita est intelligentia intelligentiæ, scientia scientiæ, sapientia sapientiæ, veritas veritatis.

CAPUT XLVIII.

Quod in memoria intelligatur Pater, sic intelligentia Filius; et quomodo Filius sit intelligentia vel sapientia memoriæ, et memoria Patris et memoriæ.

De memoria vero quid sentiendum est? An æstimandus est Filius intelligentia memoriæ, sive memoria Patris, aut memoria memoriæ? Equidem cum summa sapientia sui memor esse negari non possit, nihil competentius quam in memoria Pater, sicut in Verbo Filius intelligitur; quoniam de memoria nasci verbum videtur.

Quod clarius in nostra mente percipitur. Quoniam namque mens humana non semper se cogitat, sicut sui semper meminit, liquet, cum se cogitat, quod verbum ejus nascitur de memoria. Unde apparet quia, si semper se cogitaret, semper verbum ejus de memoria nasceretur. Rem etenim cogitare, cujus memoriam habemus, hoc est mente eam dicere; verbum vero rei est ipsa cogitatio ad ejus similitudinem ex memoria formata. Hinc itaque liquido animadverti potest de summa sapientia, quæ sic semper se dicit sicut semper sui memor est, quia de æterna memoria ejus coæternum Verbum nascitur.

science, la sagesse et la vérité, il suit que, comme le Fils est l'intelligence, la science, la sagesse et la vérité de la substance du Père, il est ainsi l'intelligence de l'intelligence, la science de la science, la sagesse de la sagesse, et la vérité de la vérité.

CHAPITRE XLVIII.

Que dans la mémoire on conçoit le Père comme dans l'intelligence le Fils, et comment le Fils est l'intelligence ou la sagesse de la mémoire et la mémoire du Père et de la mémoire.

Mais que devons-nous penser de la mémoire? Faut-il regarder le Fils comme l'intelligence de la mémoire ou comme la mémoire du Père ou comme la mémoire de la mémoire? Or comme on ne peut nier que la sagesse suprême ne se souvienne d'elle-même, rien n'est plus convenable que de concevoir le Père dans la mémoire de la même manière que le Fils dans le Verbe, puisque le verbe paraît naître de la mémoire.

C'est ce qu'on aperçoit clairement dans notre esprit. Car, puisque l'esprit humain ne se pense pas toujours comme il se souvient toujours de lui-même, il est clair que, lorsqu'il se pense, son verbe naît de sa mémoire; d'où il suit que, s'il se pensait toujours, son verbe naîtrait toujours de sa mémoire. Car penser une chose dont nous avons la mémoire, c'est la dire dans notre esprit, et le verbe de cette chose c'est la pensée même formée de la mémoire à la ressemblance de la chose. On peut donc clairement voir par là quant à la sagesse suprême, qui se nomme toujours de même qu'elle se souvient toujours d'elle-même, que de sa mémoire éternelle naît son Verbe coéternel (X).

Sicut igitur verbum congrue intelligitur proles, ita memoria parentis nomen aptissime suscipit. Si ergo proles, quæ omnino de solo summo spiritu nata est, proles est memoriæ ejus, nihil convenientius quam quia memoria sua est idem ipse. Quippe non in eo, quod sui memor est, sic est in sua memoria velut alia res in alia, quemadmodum ea quæ sic sunt in humanæ mentis memoria, ut non sint ipsa nostra memoria; sed sic est memor sui, ut ipse memoria sua sit.

Consequitur itaque ut, quomodo est Filius intelligentia sive sapientia Patris, ita sit et paternæ memoriæ. At quidquid Filius sapit aut intelligit, ejus similiter et meminit. Est igitur Filius memoria Patris et memoria memoriæ, id est, momoria memor Patris, qui est memoria; sicut est sapientia patris, et sapientia sapientiæ, id est, sapientia sapiens Patrem sapientiam.

Et Filius quidem memoria nata de memoria sicut sapientia nata de sapientia, Pater vero de nullo nata memoria vel sapientia.

CAPUT XLIX.

Quod summus spiritus se amet.

Sed ecce dum hujus Patris Filiique proprietates communionemque delectabiliter intueor, nihil delectabilius in illis contemplandum invenio quam mutui amoris affectum.

Donc comme le Verbe est avec raison appelé Fils, de même on donne à la mémoire avec raison le nom de Père. Si donc le Fils qui est né tout entier du seul esprit suprême est le Fils de sa mémoire, rien n'est plus conséquent que de dire que sa mémoire [la mémoire de l'esprit suprême] c'est lui-même. Car en lui se souvenir de lui-même n'est pas en sa mémoire comme une chose est dans une autre, comme par exemple les choses qui sont dans la mémoire d'un homme de telle manière qu'elles ne sont pas notre mémoire elle-même; mais il se souvient de lui-même de telle manière qu'il est lui même sa mémoire.

Il s'ensuit donc que, de la même manière que le Fils est l'intelligence ou la sagesse du Père, il l'est de la mémoire paternelle. Or tout ce que le Fils sait ou comprend, il s'en souvient pareillement. Le Fils est donc la mémoire du Père et la mémoire de la mémoire, c'est-à-dire la mémoire qui se souvient du Père qui est la mémoire, comme il est la sagesse du Père et la sagesse de la sagesse, c'est-à-dire la sagesse qui comprend le Père qui est la sagesse.

Toutefois le Fils est la mémoire née de la mémoire comme il est la sagesse née de la sagesse, tandis que le Père est la mémoire ou la sagesse née de personne.

CHAPITRE XLIX.

Que l'esprit suprême s'aime.

Mais voici que, pendant que je contemple avec plaisir les propriétés et la communauté du Père et du Fils, je ne trouve rien de plus agréable à méditer en eux que le sentiment de leur mutuel amour.

Quoniam enim absurde negetur summus spiritus se amare, sicut sui memor est et se intelligit, cum mens rationalis se et illum amare posse convincatur, ex eo quia sui et illius memor esse, et se et illum intelligere potest? Otiosa namque et penitus inutilis est memoria et intelligentia cujuslibet rei, nisi, prout ratio exigit, res ipsa ametur aut reprobetur. Amat igitur seipsum summus spiritus, sicut sui meminit et se intelligit.

CAPUT L.

Quod idem Amor pariter procedat a Patre et Filio.

Palam certe est rationem habenti, eum non idcirco sui memorem esse, aut se intelligere, quia se amat; sed ideo se amare, quia sui meminit et se intelligit, nec eum se posse amare, si sui non sit memor, aut se non intelligit. Nulla enim res amatur sine ejus memoria et intelligentia, et multa tenentur memoria et intelliguntur quæ non amantur.

Patet igitur Amorem summi spiritus ex eo procedere, quia sui memor est et se intelligit. Quod si in memoria summi spiritus intelligitur Pater, in intelligentia Filius, manifestum est quia a Patre pariter et † Filio summi spiritus Amor procedit.

Combien en effet ne serait-il pas absurde de nier que l'esprit suprême s'aime, de même qu'il se souvient de lui-même et qu'il se comprend, quand on peut prouver que l'âme raisonnable peut l'aimer et s'aimer elle-même, de ce qu'elle peut se souvenir d'elle et de lui et qu'elle peut se comprendre et le comprendre. Car la mémoire et l'intelligence d'une chose quelconque sont tout à fait inutiles et sans but, à moins que la chose ne soit aimée ou réprouvée, selon que la raison l'exige. L'esprit suprême s'aime donc lui-même, comme il se souvient de lui-même et comme il se comprend.

CHAPITRE L.

Que ce même Amour procède pareillement du Père et du Fils.

Pour quiconque jouit de la raison il est clair que l'esprit suprême ne se souvient pas de lui-même et ne se comprend pas parce qu'il s'aime, mais qu'il s'aime parce qu'il se souvient de lui-même et parce qu'il se comprend, et qu'il ne pourrait s'aimer s'il ne se souvenait pas de lui-même ou s'il ne se comprenait pas. Aucune chose en effet n'est aimée, si l'on n'en a pas la mémoire et l'intelligence, et beaucoup de choses sont conservées dans la mémoire et comprises sans être aimées.

Il est donc évident que l'Amour de l'esprit suprême procède de lui parce qu'il se souvient de lui-même et qu'il se comprend. Que si par la mémoire de l'esprit suprême on entend le Père et par l'intelligence le Fils, il est manifeste que l'Amour de l'esprit suprême procède également du Père et du Fils.

CAPUT LI.

Quod uterque pari amore diligat se et alterum.

Sed si se amat summus spiritus, procul dubio amat se Pater, amat se Filius, et alter alterum; quia singulus Pater summus est spiritus, et singulus Filius summus spiritus, et ambo simul unus spiritus. Et quia uterque pariter sui et alterius meminit, et se et alterum intelligit, et quoniam omnino idipsum est quod amat vel amatur in Patre et quod in Filio, necesse est ut pari amore uterque diligat se et alterum.

CAPUT LII.

Quod tantus sit ipse Amor quantus est summus spiritus.

Quantus ergo est Amor iste summi spiritus, sic communis Patri et Filio? Sed si tantum se diligit, quantum sui meminit et se intelligit; tantum autem sui memor est et intelligit se, quanta est ejus essentia, quod aliter esse non potest; profecto tantus est Amor ejus quantus ipse est.

CAPUT LIII.

Quod idem Amor sit idipsum quod est spiritus, et tamen ipse sit cum Patre et Filio unus spiritus.

Verum quid potest esse par summo spiritui,

CHAPITRE LI.

Que chacun d'eux s'aime lui-même et aime l'autre d'un amour égal.

Mais si l'esprit suprême s'aime, sans aucun doute le Père s'aime, le Fils s'aime, et l'un aime l'autre; car le Père en particulier est l'esprit suprême et le Fils en particulier est l'esprit suprême et tous les deux ensemble sont un seul esprit. Et puisque chacun d'eux se souvient également de soi-même et de l'autre et se comprend également soi-même et l'autre, et que ce qui aime ou est aimé dans le Père est tout-à-fait ce qui aime ou est aimé dans le Fils, il est nécessaire que chacun d'eux s'aime et aime l'autre par un égal amour.

CHAPITRE LII.

Que cet Amour est aussi grand que l'esprit suprême.

Quelle est donc la grandeur de cet Amour de l'esprit suprême qui est commun au Père et au Fils? Mais si cet esprit s'aime autant qu'il se souvient de lui et qu'il se comprend, et s'il se souvient de lui et se comprend autant qu'il est, ce qui ne saurait être autrement, son Amour est certainement aussi grand que lui-même.

CHAPITRE LIII.

Que cet Amour est la même chose que l'esprit suprême, et que cependant il est avec le Père et le Fils un seul esprit.

Mais qu'est-ce qui peut être égal à l'esprit suprême

nisi summus spiritus? Iste itaque Amor est summus spiritus.

Denique, si nulla unquam creatura, id est, si nihil umquam aliud esset quam summus spiritus, Pater et Filius, nihilominus seipsos et invicem Pater et Filius diligerent. Consequitur itaque hunc Amorem non esse aliud quam quod est Pater et Filius, quod est summa essentia.

At quoniam summæ essentiæ plures esse non possunt, quid magis necessarium quam Patrem et Filium et utriusque Amorem unam esse summam essentiam? Est igitur idem Amor summa sapientia, summa veritas, summum bonum, et quidquid de summi spiritus substantia dici potest.

CAPUT LIV.

Quod totus procedat a Patre, totus a Filio, et tamen non sit nisi unus Amor.

Intuendum est diligenter, utrum sint duo amores, unus a Patre procedens, alter a Filio; an unus, non totus ab uno procedens, sed partim a Patre, partim a Filio; an nec plures, nec unus partim procedens a singulis; sed unus totus a singulis, et idem totus a duobus simul.

Sed hujusmodi dubitationis certitudo hinc indubitanter cognoscitur, quia non ex eo procedit in quo plures sunt Pater et Filius, sed ex eo in

sinon l'esprit suprême lui-même? Cet Amour est donc l'esprit suprême.

De plus, si jamais il n'y avait aucune créature, c'est-à-dire si jamais il n'y avait rien autre chose que l'esprit suprême, le. Père et le Fils, ils ne s'aimeraient pas moins et eux-mêmes et l'un l'autre. Il suit donc que cet Amour n'est autre chose que ce qu'est le Père et le Fils, c'est-à-dire la suprême essence.

Mais, comme il ne peut y avoir plusieurs essences suprêmes, qu'y a-t-il de plus nécessaire que de reconnaître que le Père et le Fils et l'Amour de l'un et de l'autre sont une seule essence suprême? Ce même Amour est donc la sagesse suprême, la vérité suprême, le bien suprême, et tout ce qui peut être affirmé de la substance de l'esprit suprême.

CHAPITRE LIV.

Qu'il procède tout entier du Père, tout entier du Fils, et que cependant il n'est qu'un seul Amour.

Il faut examiner avec soin s'il y a deux amours, l'un qui procède du Père, l'autre du Fils, ou un seul ne procédant pas tout entier de l'un des deux, mais en partie du Père et en partie du Fils, ou plutôt ni plusieurs, ni un seul procédant en partie de l'un et en partie de l'autre, mais un seul procédant tout entier de chacun d'eux et tout entier des deux à la fois.

La solution de cette question résultera avec certitude de ce que cet Amour ne procède pas de ce en quoi le Père et le Fils sont plusieurs, mais de ce en quoi ils sont un;

quo unum sunt. Nam non ex relationibus suis, quæ plures sunt, alia est enim relatio Patris, alia Filii; sed ex ipsa sua essentia, quæ pluralitatem non admittit, emittunt Pater et Filius pariter tantum bonum.

Sicut ergo singulus Pater est summus spiritus et singulus Filius est summus spiritus, et simul Pater et Filius non duo sed unus spiritus, ita a singulo Patre manat totus Amor summi spiritus et a singulo Filio totus, et simul a Patre et Filio non duo toti, sed unus idemque totus.

CAPUT LV.

Quod non sit eorum Filius Amor.

Quid ergo? cum hic Amor pariter habeat esse a Patre et Filio, et sic similis sit ambobus ut nullatenus dissimilis sit illis, sed omnino idem sit quod illi : numquid filius eorum aut proles æstimandus est?

Sed sicut Verbum, mox ut consideratur, se prolem ejus esse a quo est evidentissime probat, promptam præferendo parentis imaginem, sic Amor aperte se prolem negat, quia dum a Patre et Filio procedere intelligitur, non statim tam perspicuam exhibet se contemplanti ejus ex quo est similitudinem, quamvis ipsum considerata ratio doceat omnino idipsum esse quod est Pater et Filius.

Denique, si proles eorum est, aut alter eorum

car ce n'est pas de leurs relations, qui sont plusieurs, puisque la relation de Père est autre que la relation de Fils, mais de leur essence même, qui n'admet pas de pluralité, que le Père et le Fils produisent ensemble un si grand bien.

Donc, comme le Père en particulier est l'esprit suprême et le Fils en particulier est l'esprit suprême, et que le Père et le Fils ne sont pas deux esprits, mais un seul, ainsi l'Amour de l'esprit suprême émane tout entier du Père en particulier et tout entier du Fils en particulier, et à la fois du Père et du Fils, non comme deux amours entiers et différents, mais comme un seul et même tout entier.

CHAPITRE LV.

Que l'Amour n'est pas leur Fils.

Quoi donc? Puisque cet amour a l'être également du Père et du Fils, et qu'il est tellement semblable à tous les deux qu'il ne leur est dissemblable d'aucune manière, mais qu'il est tout à fait la même chose qu'ils sont, doit-il être regardé comme leur fils ou leur enfant?

Mais de même que le Verbe, dès qu'on l'étudie, démontre à l'évidence qu'il est le Fils de celui dont il émane, en représentant aussitôt l'image de son Père, de même l'Amour montre clairement qu'il n'est pas fils; car, lorsqu'on entend qu'il procède du Père et du Fils, il ne présente pas aussitôt à celui qui le contemple la ressemblance aussi évidente de l'être duquel il procède, quoique la raison bien consultée apprenne qu'il est tout à fait la même chose qu'est le Père et le Fils.

Enfin, s'il est leur enfant, l'un d'eux sera son père et

erit pater ejus, alter mater, aut uterque pater sive mater est, quæ omnia veritati repugnare videntur. Quoniam namque nullatenus aliter a Patre procedit quam a Flio, nulla veritas patitur ut dissimili vocabulo ad illum Pater et Filius referantur. Non est igitur alter pater ejus, alter mater. Ut autem duo aliqua sint, quæ singula perfectam et nulla consideratione differentem habeant pariter ad aliquid unum patris aut matris habitudinem, nulla natura aliquo monstrari concedit exemplo. Ergo non est uterque, scilicet Pater et Filius pater aut mater Amoris a se manantis. Nequaquam itaque videtur veritati convenire, ut idem Amor eorum filius sit aut proles.

CAPUT LVI.

Quod solus Pater sit genitor et ingenitus, solus Filius genitus, solus Amor nec genitus nec ingenitus.

Sed videtur tamen Amor idem nec omnino secundum communis locutionis usum dici posse ingenitus, nec ita proprie sicut Verbum genitus. Solemus enim sæpe dicere aliquid gigni ex ea re de qua existit, ut cum dicimus calorem aut splendorem gigni ab igne, seu aliquod effectum ex causa sua. Secundum hanc igitur rationem, Amor a summo spiritu exiens, non omnino asseri potest ingenitus; ita vero proprie, sicut Verbum, dici genitus non potest; quia Verbum verissi-

l'autre sa mère, ou ils seront tous les deux son père ou sa mère; toutes conséquences qui paraissent contraires à la vérité. En effet, comme il ne procède pas autrement du Père que du Fils, la vérité ne permet pas d'exprimer en termes différents la relation que le Père et le Fils ont avec lui. L'un n'est donc pas son père et l'autre sa mère. En outre, aucune nature n'a jamais fourni un exemple de deux choses qui eussent chacune pareillement un rapport parfait et nullement différent de père ou de mère avec un même être. Le Père et le Fils ne sont donc pas tous les deux père ou tous les deux mère de l'Amour qui émane d'eux. Il paraît donc qu'il est contraire à la vérité que cet Amour soit leur fils ou leur enfant.

CHAPITRE LVI.

Que le Père est générateur et non-engendré, que le Fils seul est engendré, que l'Amour seul n'est ni engendré ni non-engendré.

Toutefois il paraît que, selon l'usage commun de parler, on ne peut pas précisément dire de ce même Amour qu'il est non-engendré ni qu'il est proprement engendré comme le Verbe. Car on dit communément qu'une chose est engendrée par celle dont elle est provenue; c'est ainsi par exemple que nous disons que la chaleur ou la lumière est engendrée du feu, ou qu'un effet est né de sa cause. Or, d'après cette manière de parler, on ne peut pas affirmer que l'Amour procédant de l'esprit suprême soit tout à fait non-engendré. Et cependant il ne peut pas être dit engendré aussi proprement que le Verbe,

mam prolem esse et verissimum filium, Amorem vero nullatenus filium aut prolem esse, manifestum est.

Potest itaque, imo debet dici solus ille, cujus Verbum est, genitor et ingenitus, quia solus est Pater et parens, et nullo modo ab alio est; solum autem Verbum genitum, † quia solum filius et proles est; solus vero Amor utriusque nec genitus nec ingenitus, quia nec filius est nec proles est nec omnino non est ab alio.

CAPUT LVII.

Quod Amor idem sic sit increatus et creator sicut Pater et Filius, et tamen ipse cum illis non tres, sed unus increatus et unus creator. Et quod idem possit dici Spiritus Patris et Filii.

Quoniam autem idem Amor singulus est summa essentia, sicut Pater et Filius, et tamen simul Pater et Filius et utriusque Amor non plures, sed una summa essentia, quæ sola a nullo facta, non per aliud quam per se omnia fecit, necesse est ut, quemadmodum singulus Pater et singulus Filius est increatus et creator, ita et Amor singulus sit increatus et creator, et tamen omnes tres simul non plures, sed unus increatus et unus creator.

Patrem itaque nullus facit, sive creat, aut gignit; Filium vero solus Pater non facit, sed gignit; Pater autem pariter et Filius non faciunt

puisqu'il est évident que le Verbe est un très-véritable enfant, un très-véritable fils, et que l'amour n'est nullement fils ou enfant.

Par conséquent celui seul dont est le Verbe peut et doit même être appelé générateur et non-engendré, parce que seul il est Père et générateur et n'existant aucunement d'un autre; le Verbe seul doit être appelé engendré, parce que seul il est enfant et fils; et l'Amour des deux seul ne doit être appelé ni engendré ni non-engen dré, parce qu'il n'est ni fils ni enfant, et que cependant il n'est pas entièrement sans être d'un autre.

CHAPITRE LVII.

Que ce même Amour est incréé et créateur comme le Père et le Fils, et que cependant il n'est pas avec eux trois incréés et trois créateurs, mais un seul; et qu'il peut être nommé l'Esprit du Père et du Fils.

Mais puisque ce même Amour en particulier est l'essence suprême comme le Père et le Fils, et que le Père et le Fils et leur Amour ne sont cependant pas plusieurs essences suprêmes, mais une, qui seule n'étant pas faite par autre chose a fait toutes choses, non par un autre être, mais par elle-même, il est nécessaire que, comme le Père en particulier est incréé et créateur et que le Fils en particulier est incréé et créateur, l'Amour en particulier soit de même incréé et créateur, et que cependant tous les trois ensemble ne soient pas plusieurs, mais un seul incréé et un seul créateur.

Et ainsi personne ne fait, ne crée ni n'engendre le Père; le Père seul ne fait pas, mais engendre le Fils; le Père et le Fils ensemble ne font pas ni n'engendrent,

neque gignunt, sed quodammodo, si sic dici potest, spirant suum amorem.

Quamvis enim non nostro more spiret summe incommutabilis essentia, tamen ipsum suum Amorem a se ineffabiliter procedentem, non discedendo ab illa, sed existendo ex illa, forsitan non alio modo videtur dici posse aptius ex se emittere quam spirando.

Quod si dici potest, sicut Verbum summæ essentiæ Filius est ejus, ita ejusdem Amor satis convenienter appellari potest Spiritus ejus; ut cum essentialiter ipse sit spiritus, sicut Pater et Filius, illi non putentur alicujus spiritus, quia nec Pater ab ullo alio est, nec Filius a Patre quasi spirante nascitur, iste autem æstimetur Spiritus utriusque, quia ad utroque, suo quodam inenarrabili modo, spirante mirabiliter procedit.

Qui etiam ex eo, quia est Communio Patris et Filii, non absque ratione quasi proprium assumere posse videtur aliquod nomen, quod Patri Filioque commune sit, si proprii nominis exigit indigentia. Quod † idem si fiat, scilicet ut ipse Amor nomine Spiritus, quod substantiam pariter Patris et Filii significat, quasi proprio designetur, ad hoc quoque non inutiliter valebit, ut per hoc idipsum esse quod est Pater et Filius, quamvis ab illis esse suum habeat, intimetur.

mais, si l'on peut parler ainsi, *spirent* (Y) en quelque sorte leur Amour.

Car quoique l'essence souverainement immuable ne respire pas à la façon des hommes, cependant aucune expression peut-être n'exprime mieux que le mot *spiration* le mode dont l'Amour émane d'une manière ineffable de la suprême essence, non en se séparant d'elle, mais en existant d'elle.

Et si cette expression est exacte, comme le Verbe de l'essence suprême est son Fils, ainsi son Amour peut assez convenablement être appelé son Esprit; en sorte que, comme il est essentiellement esprit comme le Père et le Fils, ceux-ci cependant ne doivent pas être regardés comme l'esprit de quelqu'un, parce que le Père n'est d'aucun autre et que le Fils ne naît pas du Père par voie de spiration, tandis que lui, il doit être considéré comme l'Esprit de tous les deux, parce qu'il procède de tous les deux par voie de spiration d'une manière admirable et ineffable qui lui est propre.

De plus, de ce qu'il est l'union du Père et du Fils, il paraît qu'il peut aussi non sans raison recevoir comme propre un certain nom qui soit commun au Père et au Fils, si le manque de nom propre l'exige. Et si l'on donne à cet Amour comme son nom propre celui d'Esprit qui signifie également la substance du Père et du Fils, on obtiendra par là aussi cet avantage qu'on fera ainsi connaître qu'il est le même être qu'est le Père et le Fils, quoiqu'il ait son être d'eux.

CAPUT LVIII.

Quod sicut Filius est essentia vel sapientia Patris, eo sensu quia habet eamdem essentiam vel sapientiam quam Pater, sic idem Spiritus sit Patris et Filii essentia et sapientia et similia.

Potest quoque, quemadmodum Filius est substantia et sapientia et virtus Patris, eo sensu quia habet eamdem essentiam et sapientiam et virtutem quam Pater, ita utriusque Spiritus intelligi essentia, vel sapientia, vel virtus Patris et Filii, quia habet omnino eamdem quam habent illi.

CAPUT LIX.

Quod Pater et Filius et eorum Spiritus pariter sint in se invicem.

Jucundum est intueri in Patre et Filio et utriusque Spiritu quomodo sint in se invicem tanta æqualitate, ut nullus alium excedat.

Præter hoc enim, quia unusquisque eorum sic est perfecte summa essentia, ut tamen omnes tres simul non sint nisi una summa essentia, quæ nec sine se vel extra se, nec major vel minor seipsa esse potest; per singulos tamen idipsum non minus valet probari.

Est etenim totus Pater in Filio et communi

CHAPITRE LVIII.

Que comme le Fils est l'essence ou la sagesse du Père, en ce sens qu'il a la même essence et la même sagesse que le Père, de même cet Esprit est l'essence et la sagesse du Père et du Fils, et d'autres choses semblables.

Comme le Fils est la substance et la sagesse et la force du Père, en ce sens qu'il a la même essence, la même sagesse et la même force que le Père, ainsi on peut aussi dire que l'Esprit de l'un et de l'autre est l'essence, la sagesse ou la force du Père et du Fils, parce qu'il a tout à fait la même essence, la même sagesse et la même force qu'eux.

CHAPITRE LIX.

Que le Père et le Fils et leur Esprit sont mutuellement les uns dans les autres.

Il est agréable de voir dans le Père, dans le Fils et dans l'Esprit de tous les deux comment ils sont les uns dans les autres avec tant d'égalité qu'aucun d'eux ne dépasse l'autre.

On peut le prouver non-seulement par cela que chacun d'eux est si parfaitement la suprême essence que tous les trois ne sont néanmoins ensemble qu'une seule essence suprême, qui ne peut être ni sans elle, ni hors d'elle, ni plus grande, ni plus petite qu'elle-même; mais on peut encore le prouver également bien en considérant chacun d'eux en particulier.

En effet le Père est tout entier dans le Fils et dans

Spiritu, et Filius in Patre et eodem Spiritu, et idem Spiritus in Patre et Filio; quia memoria summæ essentiæ tota est in ejus intelligentia et in amore, et intelligentia in memoria et in amore, et amor in memoria et * in intelligentia. Totam quippe suam memoriam summus spiritus intelligit et amat, et totius intelligentiæ meminit et totam amat, et totius amoris meminit et totum intelligit. Intelligitur autem in memoria Pater, in intelligentia Filius, in amore utriusque Spiritus.

Tanta igitur Pater et Filius et utriusque Spiritus æqualitate sese complectuntur et sunt in se invicem, ut eorum nullus alium excedere, aut sine eo esse probetur.

CAPUT LX.

Quod nullus eorum alio indigeat ad memorandum vel intelligendum vel amandum, quia singulus quisque est memoria et intelligentia et amor, et quidquid necesse est inesse summæ essentiæ.

Sed in his nullatenus negligenter memoriæ commendandum, quod intuenti mihi occurrit, existimo. Sic enim necesse est, ut Pater intelligatur memoria, Filius intelligentia, Spiritus amor, ut nec Pater indigeat Filio aut communi Spiritu, nec Filius Patre vel eodem Spiritu, sive idem Spiritus Patre et Filio, quasi Pater per se meminisse solum possit, intelligere autem non nisi per Filium,

l'Esprit qui leur est commun, le Fils est tout entier dans le Père et dans le même Esprit, et ce même Esprit est tout entier dans le Père et le Fils. Car la mémoire de l'essence suprême est tout entière dans son intelligence et dans son amour, l'intelligence tout entière dans la mémoire et l'amour, l'amour tout entier dans la mémoire et dans l'intelligence. L'esprit suprême en effet comprend et aime sa mémoire tout entière, il se souvient de toute son intelligence et l'aime tout entière, il se souvient de tout son amour et le comprend tout entier. Or par la mémoire on entend le Père, par l'intelligence le Fils, par l'amour l'Esprit de tous les deux.

Le Père et le Fils et l'Esprit de tous les deux s'embrassent donc et sont mutuellement l'un dans l'autre avec tant d'égalité qu'aucun d'eux n'excède les autres ni n'existe sans eux, ainsi qu'il vient d'être prouvé.

CHAPITRE LX.

Qu'aucun d'eux n'a besoin d'un autre pour se souvenir, comprendre ou aimer, parce que chacun en particulier est mémoire, intelligence et amour et tout ce qui est nécessairement dans l'essence suprême.

Cependant je pense que concernant ceci on doit soigneusement recommander à sa mémoire ce que je viens de remarquer en méditant, à savoir : Il est nécessaire qu'on regarde le Père comme la mémoire, le Fils comme l'intelligence, l'Esprit comme l'amour, de telle manière que le Père n'ait besoin ni du Fils ni de l'Esprit qui leur est commun, que le Fils n'ait besoin ni du Père ni du même Esprit, que ce même Esprit n'ait besoin ni du Père ni du Fils, comme si le Père pouvait seulement se sou-

et amare non nisi per suum Filiique Spiritum, et Filius per se intelligere tantum queat, per Patrem autem memor sit et per Spiritum suum amet, et idem Spiritus per se non aliud quam amare valeat, sed Pater illi sit memor et Filius illi intelligat.

Nam cum in his tribus unusquisque singulus sit summa essentia et summa sapientia sic perfecta, ut ipsa per se memor sit et intelligat et amet, necesse est ut nullus horum trium alio indigeat, aut ad memorandum, aut ad intelligendum, aut ad amandum. Singulus enim quisque essentialiter est et memoria et intelligentia et amor, et quidquid summæ essentiæ necesse est inesse.

CAPUT LXI.

Quod tamen non sunt tres, seu Pater, seu Filius, seu utriusque Spiritus.

Quamdam hinc video quæstionem occurrere. Nam si Pater ita est intelligentia et amor sicut est memoria, et Filius sic est memoria et amor quomodo est intelligentia, et utriusque Spiritus non minus est memoria et intelligentia quam amor: quomodo non est Pater filius et alicujus spiritus, et quare non est Filius pater et spiritus alicujus, et cur non est idem Spiritus alicujus

venir par lui-même, mais qu'il ne pût comprendre que par le Fils ou aimer que par l'Esprit qui leur est commun, comme si le Fils pouvait seulement comprendre par lui-même, mais qu'il ne se souvînt que par le Père et n'aimât que par son Esprit, et comme si ce même Esprit ne pouvait par lui-même autre chose qu'aimer, et que le Père lui servît de mémoire et que le Fils comprît pour lui.

Car, comme chacun de ces trois en particulier est la suprême essence et la suprême sagesse tellement parfaite que par elle-même elle se souvient, comprend et aime, il est nécessaire qu'aucun d'eux n'ait besoin d'un autre pour se souvenir, pour comprendre ou pour aimer; car chacun en particulier est essentiellement mémoire, intelligence, amour, et tout ce qui doit nécessairement être dans l'essence suprême.

CHAPITRE LXI.

Que cependant il n'y a pas trois Pères, Fils ou Esprits, mais un seul Père, un seul Fils et un seul Esprit.

Ici je vois se présenter la question de savoir : Si le Père est l'intelligence et l'amour comme il est la mémoire, et si le Fils est la mémoire et l'amour comme il est l'intelligence, et si l'Esprit de tous les deux n'est pas moins la mémoire et l'intelligence que l'amour, comment le Père n'est-il pas le fils et l'esprit de quelqu'un, et pourquoi le Fils n'est-il pas le père et l'esprit de quelqu'un, et pourquoi ce même Esprit n'est-il pas le père de quelqu'un et le fils de quelqu'un? Car ainsi on

pater et alicujus filius? Sic quippe intelligebatur, quod memoria esset Pater, Filius intelligentia, utriusque Spiritus amor.

Verum hæc quæstio non difficile solvitur, si ea quæ jam ratione inventa sunt considerentur.

Idcirco enim non est Pater filius aut alicujus spiritus, licet sit intelligentia et amor, quia non est intelligentia genita, aut amor ab aliquo procedens; sed quidquid est, gignens est tantum, et a quo procedit alius.

Filius quoque ideo non est pater aut alicujus spiritus, quamvis seipso et memor sit et amet, quia non est memoria gignens, aut amor ab alio ad similitudinem sui Spiritus procedens; sed quidquid existit, tantum gignitur, et est a quo Spiritus procedit.

Spiritum quoque non cogit esse patrem aut filium hoc, quia contentus est memoria aut intelligentia sua, cum non sit memoria gignens, aut intelligentia genita; sed solum, quidquid est, procedat.

Quid igitur prohibet concludi quia unus tantum est in summa essentia Pater, unus Filius, unus Spiritus, et non tres patres, aut filii, aut spiritus?

CAPUT LXII.

Quomodo ex his tribus multi filii nasci videantur.

Sed ne forte repugnet huic assertioni quod in-

comprendrait que la mémoire est le Père, le Fils l'intelligence et l'Esprit des deux l'amour.

Mais cette question n'est pas difficile à résoudre si l'on fait attention à ce que la raison nous a déjà fait découvrir.

Car la raison pour laquelle le Père n'est pas le fils ni l'esprit de quelqu'un, quoiqu'il soit l'intelligence et l'amour, c'est qu'il n'est pas l'intelligence engendrée ou l'amour procédant de quelqu'un, et que tout ce qu'il est il l'est seulement en tant qu'engendrant et de qui procède un autre.

De même, le Fils n'est pas le père ou l'esprit de quelqu'un, quoiqu'il se souvienne et aime par lui même, parce qu'il n'est pas la mémoire engendrant ou l'amour procédant d'un autre à la ressemblance de son esprit, mais que tout ce qu'il est, il l'est seulement en tant qu'engendré et en tant qu'il est celui dont procède l'Esprit.

Il n'est pas nécessaire non plus que l'Esprit soit père ou fils, parce qu'il lui suffit d'être sa mémoire et son intelligence, et qu'il n'est pas la mémoire engendrant ou l'intelligence engendrée, mais que tout ce qu'il est il l'est en tant qu'il procède.

Qu'est-ce donc qui nous empêche de conclure que dans l'essence suprême il n'y a qu'un Père, un seul Fils, un seul Esprit, et non trois pères, trois fils ou trois esprits ?

CHAPITRE LXII.

Comment de ces trois semblent naître beaucoup de fils.

Mais cette conclusion se trouve peut-être contradic-

tueor; nam dubium esse non debet quia Pater et Filius et eorum Spiritus unusquisque seipsum et alios ambos dicit, sicut se et alios intelligit. Quod si ita est, quomodo non sunt in summa essentia tot verba, quot sunt dicentes, et quot sunt qui dicuntur? Si enim plures homines unum aliquid cogitatione dicant, tot ejus videntur esse verba quot sunt cogitantes, quia in singulorum cogitationibus verbum ejus est. Item, si unus homo † cogitet aliqua plura, tot verba sunt in mente cogitantis quot sunt res cogitatæ.

Sed in hominis cogitatione, cum cogitat aliquid quod extra ejus mentem est, non nascitur verbum cogitatæ rei ex ipsa re, quia ipsa absens est a cogitationis intuitu, sed ex rei aliqua similitudine vel imagine, quæ est in cogitantis memoria, aut forte quæ tunc cum cogitat per corporeum sensum ex re præsenti in mentem attrahitur.

In summa vero essentia sic sibi semper sunt præsentes Pater et Filius et eorum Spiritus. Est enim, sicut jam perspectum est, unusquisque non minus in aliis quam in seipso; ut, cum invicem se dicunt, sic videatur idem ipse qui dicitur gignere verbum suum, quemadmodum cum a seipso dicitur. Quomodo ergo nihil gignit Filius aut ejus Patrisque Spiritus, si unusquisque eorum verbum suum gignit, cum a seipso dicitur vel ab alio? Quot autem verba probari possunt de summa nasci substantia, tot eam necesse est se-

toire à ce que je vois en ce moment, à savoir : On ne saurait douter que le Père, le Fils et leur Esprit ne se parlent chacun soi-même et les deux autres, de même qu'ils se comprennent chacun soi-même et les autres; et s'il en est ainsi, comment n'y a-t-il pas dans l'essence suprême autant de verbes qu'il y a de parlants et qu'il y en a qui sont parlés? Car si plusieurs hommes parlent un même objet dans leur pensée, il y a, ce semble, autant de verbes de cet objet que d'individus qui le pensent, parce que son verbe est dans les pensées de chacun d'eux. De plus, si un homme pense plusieurs choses, il y a dans l'esprit de celui qui pense autant de verbes que de choses pensées.

Or, lorsqu'un homme pense quelque chose qui est hors de son âme, le verbe de la chose pensée ne naît pas, dans sa pensée, de la chose même, puisqu'elle est absente de la vue de la pensée, mais il naît d'une certaine ressemblance ou image de cette chose, laquelle se trouve dans la mémoire de celui qui pense ou qui, peut-être au moment où il pense, est tirée, par le sens corporel, de l'objet présent et introduite dans l'esprit.

Mais dans l'essence suprême le Père, le Fils et leur Esprit sont toujours tellement présents les uns aux autres; car, ainsi que nous l'avons déjà vu, chacun d'eux n'est pas moins dans les autres que dans lui-même; ils sont tellement présents, dis-je, que, lorsqu'ils se parlent mutuellement, celui-là même qui est parlé paraît engendrer son verbe de la même manière que lorsqu'il est parlé par lui-même. Comment donc le Fils et l'Esprit du Père et du Fils n'engendrent-ils rien, si chacun d'eux engendre son verbe lorsqu'il est parlé par lui-même ou par un autre? Or autant de verbes qu'on peut montrer naître de la substance suprême, autant, d'après les

cundum superiorem considerationem filios gignere, et tot emittere spiritus. Hac itaque ratione videntur in illa esse non solum multi patres et filii et procedentes, sed et aliæ necessitudines.

CAPUT LXIII.

Quomodo non sit ibi nisi unus unius, hoc est unum Verbum et ex solo Patre.

Aut certe Pater et Filius et eorum Spiritus, de quibus jam certissimum est quia vere existunt, non sunt tres dicentes, quamvis singulus quisque sit dicens, nec sunt plura quæ dicuntur, cum unusquisque seipsum et alios duos dicit. Sicut enim summæ sapientiæ inest scire et intelligere, ita utique æternæ incommutabilisque scientiæ et intelligentiæ naturale est, semper id præsens intueri quod scit et intelligit. Nihil autem aliud est summo spiritui hujusmodi dicere quam quasi cogitando intueri, sicut nostræ mentis locutio nihil aliud est quam cogitantis inspectio.

Certissimum autem jam consideratæ rationes reddiderunt, quidquid summæ naturæ inest essentialiter, id perfecte convenire Patri et Filio et eorum Spiritui singulatim, et tamen idipsum, si simul dicatur de tribus, non admittere pluralitatem. Cum ergo constet quia, sicut pertinet ad ejus essentiam scientia et intelligentia, sic ejus scire et intelligere non est aliud quam dicere, id

considérations précédentes, il faut qu'elle engendre de fils et qu'il émane d'elle autant d'esprits. De cette façon il semblerait qu'il y a dans l'essence suprême non-seulement plusieurs pères, plusieurs fils et plusieurs esprits procédants, mais encore d'autres rapports (Z).

CHAPITRE LXIII.

Comment il n'y a là qu'un seul d'un seul, c'est-à-dire un seul Verbe d'un seul Père.

Ou plutôt le Père, le Fils et leur Esprit, dont il est déjà tout à fait certain qu'ils existent, ne sont pas trois parlants quoique chacun d'eux soit parlant, ils ne sont pas non plus plusieurs choses parlées, quand chacun d'eux se parle soi-même et les deux autres. Car de même que savoir et comprendre sont intérieurs à l'essence suprême, de même sans doute il est naturel à l'éternelle et immuable science et intelligence de voir toujours présent [dans elle-même] ce qu'elle sait et comprend. Or pour cet esprit parler de cette manière n'est autre chose que comme voir en pensant, de même que le langage de notre esprit n'est autre chose qu'une intuition de celui qui pense.

Les preuves développées antérieurement ont établi d'une manière incontestable que tout ce qui appartient à l'essence de la nature suprême convient parfaitement au Père, au Fils et à leur Esprit, à chacun d'eux en particulier, et que cela même, fût-il affirmé de tous les trois ensemble, n'admet point de pluralité. Puis donc qu'il est certain que, de même que la science et l'intelligence appartiennent à son essence, de même savoir et comprendre ne sont pour elle autre chose que parler, c'est-à-dire voir

12

est, semper præsens intueri quod scit et intelligit, necesse est ut, quemadmodum singulus Pater et singulus Filius et singulus eorum Spiritus est sciens et intelligens, et tamen hi tres simul non sunt plures scientes aut intelligentes, sed unus sciens et unus intelligens, ita singulus quisque sit dicens, nec tamen † omnes simul tres dicentes, sed unus dicens.

Hinc illud quoque liquide cognosci potest quia, cum hi tres dicuntur vel a seipsis vel ab invicem, non sunt plura quæ dicuntur. Quid namque ibi dicitur, nisi eorum essentia? Si ergo illa una sola est, unum solum est quod dicitur. Ergo si † unum est in illis quod dicit, et unum quod dicitur, una quippe sapientia est quæ in illis dicit, et una substantia quæ dicitur, consequitur non ibi esse plura verba, sed unum. Licet igitur unusquisque seipsum et omnes invicem se dicant, impossibile tamen est esse in summa essentia verbum aliud præter illud, de quo jam constat quod sic nascitur ex eo cujus est Verbum, ut et vera ejus dici possit imago et vere Filius ejus sit.

In quo mirum quiddam et inexplicabile video. Ecce enim cum manifestum sit, unumquemque scilicet Patrem et Filium et Patris Filiique Spiritum pariter et se et ambos alios dicere, et unum solum ibi esse Verbum, nullatenus tamen ipsum Verbum videtur posse dici Verbum omnium trium, sed tantum unius eorum. Constat enim ipsum esse

toujours présent ce qu'elle sait et comprend, il est nécessaire que, de même que le Père en particulier est sachant et comprenant, comme le Fils et leur Esprit chacun en particulier, et que cependant ces trois ensemble ne sont pas trois sachants et comprenants, mais un seul sachant et un seul comprenant, de même il est nécessaire, dis-je, que chacun d'eux soit parlant et que cependant ils ne soient pas ensemble trois parlants, mais un seul parlant (AA).

Par là on peut aussi voir clairement que, lorsque ces trois sont parlés ou par eux-mêmes ou l'un par l'autre, ce ne sont pas plusieurs choses qui sont parlées, mais une seule. Car qu'est-ce qui est alors parlé sinon leur essence? Si donc celle-ci est unique, ce n'est qu'une seule chose qui est parlée. Donc, si ce n'est qu'une seule chose qui parle en eux et une seule qui est parlée, car c'est une seule sagesse qui parle en eux et une seule substance qui est parlée, il s'ensuit qu'il n'y a pas là plusieurs verbes, mais un seul. Donc, quoique chacun d'eux se parle lui-même et que tous se parlent les uns les autres, cependant il est impossible qu'il y ait dans l'essence suprême un autre verbe que celui qui, comme il a été déjà démontré, naît de telle manière de celui dont il est le Verbe qu'il peut être appelé sa véritable image et qu'il est véritablement son Fils.

En cela je vois quelque chose de merveilleux et d'inexplicable. Car, quoiqu'il soit évident que chacun d'eux, savoir le Père, le Fils et l'Esprit du Père et du Fils, se parlent à la fois chacun lui-même et les deux autres et qu'il n'y a là qu'un seul Verbe, néanmoins ce Verbe ne paraît nullement pouvoir être appelé le Verbe de tous les trois, mais seulement celui d'un seul d'entre eux. Car il est constant qu'il est l'image et le Fils de celui dont il est

imaginem et Filium ejus cujus est Verbum, et patet quod nec imago nec Filius suimet aut a se procedentis Spiritus congrue dici potest. Nam nec ex seipso nec ex procedente a se nascitur, nec seipsum aut procedentem a se existendo imitatur. Seipsum quippe non imitatur, nec a se trahit existendi similitudinem; quia imitatio et similitudo non est in uno solo, sed in pluribus; illum vero non imitatur, nec ad ejus similitudinem existit; quia non habet iste esse ab illo, sed ille ab isto. Restat igitur hoc solum Verbum illius solius esse, de quo nascendo habet esse, et ad cujus omnimodam similitudinem existit.

Unus ergo Pater non plures patres, unus Filius non plures filii, unus procedens Spiritus, non plures procedentes spiritus sunt in summa essentia. Qui cum ita tres sint, ut numquam Pater sit Filius aut procedens Spiritus, nec Filius aliquando sit Pater aut Spiritus procedens, nec umquam Spiritus Patris aut Filii fit pater aut filius, et singulus quisque sic sit perfectus ut nullo indigeat, id tamen quod sunt sic est unum ut, sicut de singulis pluraliter dici non potest, ita nec de tribus simul. Et cum pariter unusquisque seipsum et omnes invicem se dicant, non tamen sunt ibi plura verba, sed unum, et ipsum non singulorum aut omnium simul, sed unius tantum.

le Verbe, et il est clair qu'il ne peut convenablement être appelé l'image ou le fils ni de lui-même ni de l'esprit qui procède de lui; car il ne naît ni de lui-même ni de celui qui procède de lui, et il ne s'imite ni soi-même ni celui qui procède de lui, en existant de soi. En effet, il se n'imite pas soi-même et il ne tire pas de soi-même la ressemblance de son existence, parce que l'imitation et la ressemblance ne peuvent pas être dans un seul, mais dans plusieurs; et il n'imite pas l'Esprit qui procède de lui et il n'existe pas à sa ressemblance, parce qu'il n'a pas l'être de cet Esprit, mais qu'au contraire celui-ci l'a de lui. Il reste donc que ce Verbe unique est de celui-là seul de qui il a l'être par voie de naissance et à la parfaite ressemblance duquel il existe.

Il y a donc dans l'essence suprême un seul Père et non plusieurs pères, un seul Fils et non plusieurs fils, un seul Esprit procédant et non plusieurs esprits qui procèdent. Et bien qu'ils soient tellement trois que le Père n'est jamais le Fils ou l'Esprit procédant, ni le Fils jamais le Père ou l'Esprit procédant, ni l'Esprit du Père et du Fils jamais le Père ou le Fils, et quoique chacun d'eux soit tellement parfait qu'il n'a besoin de personne, cependant ce qu'ils sont est tellement un qu'il ne peut être affirmé au pluriel ni de chacun d'eux ni des trois ensemble. Et quoiqu'ils se parlent chacun d'eux soi-même et tous les uns les autres, cependant il n'y a pas là plusieurs verbes, mais un seul, qui n'est pas le Verbe de chacun d'eux ni de tous ensemble, mais d'un seul.

CAPUT LXIV.

Quod hoc licet inexplicabile sit, tamen credendum sit.

Videtur mihi hujus tam sublimis rei secretum transcendere omnem intellectus aciem humani, et idcirco conatum explicandi, qualiter hoc sit, continendum puto. Sufficere namque debere existimo rem incomprehensibilem indaganti, si ad hoc rationando pervenerit, ut eam certissime esse cognoscat, etiamsi penetrare nequeat intellectu quomodo ita sit; nec idcirco minus his adhibendam fidei certitudinem, quæ probationibus necessariis nulla alia repugnante ratione asseruntur, si suæ naturalis altitudinis incomprehensibilitate explicari non patiantur. Quid autem tam incomprehensibile, tam ineffabile quam id quod supra omnia est? Quapropter, si ea quæ de summa essentia hactenus disputata sunt necessariis sunt rationibus asserta, quamvis sic intellectu penetrari non possint ut et verbis valeant explicari, nullatenus tamen certitudinis eorum nutat soliditas. Nam si superior consideratio rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse, quomodo eadem summa sapientia sciat ea quæ fecit, de quibus tam multa nos scire necesse est, quis explicet quomodo sciat aut dicat seipsam, de qua aut nihil aut vix aliquid ab homine sciri possibile est? Ergo, si † in eo quod seipsam dicit, generat Pater et generatur Filius, generationem ejus quis enarrabit?

CHAPITRE LXIV.

Que, quoique cela soit inexplicable, il faut cependant le croire.

Le mystère de cette sublime vérité me paraît surpasser la portée de l'intelligence humaine, et pour cette raison je crois qu'il faut arrêter l'effort d'expliquer comment il est. Car je pense qu'il doit suffire à celui qui approfondit une chose incompréhensible, d'être parvenu par le raisonnement à savoir qu'elle est très-certainement, quoiqu'il ne puisse pas pénétrer par l'entendement jusqu'à voir *comment* elle est ainsi. Je pense que cela ne doit pas nous empêcher de croire avec certitude des vérités qui sont établies par des preuves nécessaires et qui ne sont opposées à aucune autre raison, si l'incompréhensibilité de leur profondeur naturelle ne permet pas de les expliquer. Or qu'y a-t-il d'aussi incompréhensible, d'aussi ineffable, que ce qui est au-dessus de toutes choses? C'est pourquoi, si ce que nous avons discuté jusqu'à présent de l'essence suprême est fondé sur des raisons nécessaires, quoiqu'il soit tellement impénétrable pour notre esprit qu'il ne peut être expliqué par des paroles, cependant la solidité de leur certitude n'en est aucunement ébranlée. Car, si les considérations présentées antérieurement démontrent qu'il est impossible de comprendre comment la souveraine sagesse sait toutes les choses qu'elle a faites et sur lesquelles il faut que nous sachions beaucoup, qui pourrait expliquer comment elle se sait et se parle elle-même, elle sur laquelle l'homme ne peut savoir rien ou à peine quelque chose? Par conséquent, si c'est parce qu'elle se parle elle-même que le Père engendre et que le Fils est engendré, *qui est-ce qui expliquera sa génération?*

CAPUT LXV.

Quomodo de ineffabili re verum disputatum sit.

Sed rursum, si ita se ratio ineffabilitatis illius habet, imo quia sic est : quomodo stabit quidquid de illa secundum Patris et Filii et * Spiritus procedentis habitudinem disputatum est? Nam si vera illud ratione explicitum est, qualiter est illa ineffabilis? Aut si ineffabilis est, quomodo est ita sicut est disputatum? Aut quodantenus de illa potuit explicari, et ideo nihil prohibet esse verum quod disputatum est ; sed quia penitus non potuit comprehendi, idcirco est ineffabilis?

Sed ad illud quid responderi poterit, quod jam supra in hac ipsa disputatione constitit : quia sic est summa essentia supra et extra omnem aliam naturam, ut si quando de illa aliquid dicitur verbis, quæ communia † sint aliis naturis, sensus nullatenus sit communis? Quem enim sensum in omnibus his verbis quæ cogitavi intellexi, nisi communem et usitatum? Si ergo usitatus sensus verborum alienus est ab illa, quidquid ratiocinatus sum, non pertinet ad illam. Quomodo igitur verum est inventum esse aliquid de summa essentia, si quod est inventum longe diversum est ab illa?

Quid ergo? An quodammodo inventum est aliquid de incomprehensibili re, et quodammodo nihil perspectum est de ea? Sæpe namque multa

CHAPITRE LXV.

Comment on a discuté la vérité concernant une chose ineffable.

Mais de nouveau si l'essence suprême est si ineffable, ou plutôt puisqu'elle est si ineffable, comment restera certain tout ce qui a été discuté sur les rapports du Père, du Fils et de l'Esprit qui procède d'eux? Car, si cela a été expliqué au moyen de la vraie raison, comment cette essence est-elle ineffable, et si elle est ineffable, comment cela est-il comme nous l'avons discuté? Ne serait-ce pas parce qu'il nous a été possible de l'expliquer jusqu'à un certain point, et qu'ainsi rien n'empêche que ce que nous avons disputé ne soit vrai; mais, parce qu'elle n'a pu être comprise tout à fait, elle est ineffable?

Mais que pourra-t-on répondre à l'objection que renferme ce que nous avons constaté plus haut dans cette même discussion, savoir que l'essence suprême est tellement au-dessus et en dehors de toute autre nature que, si on affirme d'elle quelque chose à l'aide de mots qui sont communs à d'autres natures, le sens de ces mots n'est nullement commun? En effet quel sens ai-je attaché à tous ces mots que j'ai pensés sinon le sens ordinaire et usité? Si donc le sens usité des mots dont je me suis servi est étranger à cette essence suprême, tout ce que j'ai discuté ne lui appartient pas. Comment est-il donc vrai que nous ayons découvert quelque chose de l'essence suprême, si ce que nous avons découvert est fort différent d'elle (BB)?

Quoi donc? serait-ce que sous un certain rapport nous aurions découvert quelque chose touchant cette nature incompréhensible et que sous un autre rapport rien de ce

dicimus, quæ proprie sicut sunt non exprimimus, sed per aliud significamus id quod proprie aut nolumus aut non possumus depromere; ut cum per ænigmata loquimur. Et sæpe videmus aliquid, non proprie quemadmodum res ipsa est, sed per aliquam similitudinem aut imaginem, ut cum vultum alicujus consideramus in speculo. Sic quippe unam eamdemque rem dicimus et non dicimus, videmus et non videmus : dicimus et videmus per aliud, non dicimus et non videmus per suam proprietatem.

Hac itaque ratione nihil prohibet et verum esse quod disputatum est hactenus de summa natura, et ipsam tamen nihilominus ineffabilem persistere, si nequaquam illa putetur per essentiæ suæ proprietatem expressa, sed utcumque per aliud designata.

Nam quæcumque nomina de illa natura dici posse videntur, non tam mihi eam ostendunt per proprietatem, quam per aliquam innuunt similitudinem. Etenim cum earumdum vocum significationes cogito, familiarius concipio mente quod in rebus factis conspicio, quam id quod omnem humanum intellectum transcendere intelligo; nam valde minus aliquid, imo longe aliud in mente mea sua significatione constituunt, quam sit illud ad

qui la concerne ne serait complétement éclairci? comme il arrive souvent lorsqu'en parlant de plusieurs choses nous n'exprimons pas proprement comment elles sont, mais que nous désignons par d'autres choses ce que nous ne voulons pas ou ne pouvons pas exprimer proprement, par exemple lorsque nous parlons par des emblêmes; comme il arrive encore souvent lorsque nous voyons une chose non proprement telle qu'elle est elle-même, mais par une certaine ressemblance ou image, comme par exemple lorsque nous voyons le visage de quelqu'un dans un miroir. En effet de cette manière nous disons la même chose et nous ne la disons pas, nous la voyons et nous ne la voyons pas; nous la disons et nous la voyons par autre chose, nous ne la disons pas et nous ne la voyons pas par sa propriété [par ce qui la constitue proprement].

De cette manière donc rien n'empêche que ce que nous avons discuté jusqu'à présent concernant la nature suprême soit vrai et que celle-ci reste néanmoins ineffable, si l'on croit non pas qu'elle a été exprimée par sa propre essence même, mais qu'elle a été désignée d'une manière quelconque par autre chose.

Car tous les noms qui paraissent pouvoir être appliqués à cette nature suprême me la font moins connaître par sa propriété [son essence] qu'ils ne me l'indiquent par quelque ressemblance. En effet, quand je réfléchis sur la signification de ces mêmes mots, je me représente plutôt [comme ayant plus de rapport avec eux] ce que je vois dans les choses créées que ce que je conçois comme surpassant toute intelligence humaine; car par leur signification ils mettent dans mon esprit beaucoup moins ou plutôt tout autre chose que ce que mon esprit

quod intelligendum per hanc tenuem significationem mens ipsa mea conatur proficere.

Nam nec nomen sapientiæ mihi sufficit ostendere illud, per quod facta sunt omnia de nihilo et servantur a nihilo; nec nomen essentiæ mihi valet exprimere illud, quod per singularem altitudinem longe est supra omnia et per naturalem proprietatem valde est extra omnia. Sic igitur illa natura et ineffabilis est, quia per verba sicuti est nullatenus valet intimari, et falsum non est, si quid de illa, ratione docente, per aliud velut in ænigmate potest existimari.

CAPUT LXVI.

Quod per rationalem mentem maxime accedatur ad cognoscendum summam essentiam.

Cum igitur pateat quod nihil de hac natura possit percipi per suam proprietatem, sed per aliud, certum est quia per illud magis ad ejus cognitionem acceditur, quod illi magis per similitudinem propinquat. Quidquid enim inter creata constat illi esse similius, id necesse est esse natura præstantius. Quapropter id et per majorem similitudinem plus juvat mentem indagantem summæ veritati propinquare, et per excellentiorem creatam essentiam plus docet, quid de creante mens ipsa debeat æstimare. Procul dubio itaque tanto altius creatrix essentia cognoscitur, quanto per propinquiorem sibi creaturam indagatur. Nam

s'efforce de comprendre au moyen de cette imparfaite signification.

Le nom de sagesse, en effet, ne suffit pas pour me faire connaître ce par quoi tout a été fait de rien et est préservé de retomber dans le néant; ni le nom d'essence ne saurait m'exprimer ce qui par sa sublimité toute particulière est au-dessus de toutes choses et par sa nature exclusivement propre est hors de toutes. Ainsi donc cette nature est ineffable parce qu'aucunes paroles ne peuvent l'exprimer tout à fait comme elle est, et d'autre part, si la raison nous apprend d'elle quelque chose à l'aide d'une autre chose comme par une énigme, cela n'est pas faux.

CHAPITRE LXVI.

Que c'est par l'âme raisonnable qu'on approche le plus de la connaissance de l'essence suprême (CC).

Puis donc qu'il est évident qu'on ne peut rien saisir de cette nature suprême par ce qu'elle est proprement en elle-même, mais seulement par autre chose, il est certain qu'on approche plus de sa connaisance par ce qui se rapproche plus d'elle par sa ressemblance. Car ce qui parmi les êtres créés lui est certainement plus semblable doit nécessairement être plus excellent par sa nature. C'est pourquoi cela même aide plus, par sa plus grande ressemblance, l'esprit appliqué à s'approcher de la souveraine vérité, et, par la supériorité de son essence créée, il enseigne mieux ce que l'esprit même doit penser de l'essence créatrice. Il est donc hors de doute que l'on connaît l'essence créatrice d'autant plus profondément qu'on l'examine au moyen d'une créature plus

quod omnis essentia, in quantum est, in tantum sit summæ similis essentiæ, ratio jam supra considerata dubitare non permittit.

Patet itaque, quia sicut sola est mens rationalis inter omnes creaturas quæ ad ejus investigationem assurgere valeat, ita nihilominus eadem sola est per quam maxime ipsamet ad ejusdem inventionem proficere queat. Nam jam cognitum est, quia hæc illi maxime per naturalis essentiæ propinquat similitudinem.

Quid igitur apertius, quam quia mens rationalis quanto studiosius ad se discendum intendit, tanto efficacius ad illius cognitionem ascendit, et quanto seipsam intueri negligit, tanto ab ejus speculatione descendit.

CAPUT LXVII.

Quod mens ipsa speculum ejus et imago ejus sit.

Aptissime igitur ipsa sibimet esse velut speculum dici potest, in quo speculetur, ut ita dicam, imaginem ejus quam facie ad faciem videre nequit.

Nam si mens ipsa sola, ex omnibus quæ facta sunt, sui memor et intelligens et amans esse potest, non video cur negetur esse in illa vera imago illius essentiæ, quæ per sui memoriam et intelligentiam et amorem in Trinitate ineffabili consistit.

rapprochée d'elle. Car la raison que nous avons présentée plus haut ne permet pas de douter que toute essence, en tant qu'elle est, ne soit semblable à l'essence suprême.

Par là il est évident que, de même que l'âme raisonnable est la seule de toutes les créatures qui puisse s'élever à la recherche de la suprême essence, elle est en même temps la seule créature par laquelle elle puisse réussir le mieux à la trouver. Car il est déjà connu que par la ressemblance de son essence naturelle elle s'approche le plus de la suprême essence [ch. XXXI.]

Quoi donc de plus clair, sinon que plus l'âme raisonnable s'applique soigneusement à se connaître elle-même, plus elle s'élève efficacement à la connaissance de l'essence suprême, et plus elle se néglige elle-même, plus elle s'éloigne de la contemplation de la suprême substance.

CHAPITRE LXVII.

Que l'âme est elle-même un miroir et une image de cette essence.

On peut donc très-bien dire que l'âme raisonnable est pour elle-même comme un miroir dans lequel elle doit voir, pour ainsi dire, l'image de celui qu'elle ne peut pas voir face à face.

Car si parmi toutes les choses qui ont été faites cette âme seule peut avoir la mémoire, l'intelligence et l'amour d'elle-même, je ne vois pas pourquoi on nierait qu'il y ait en elle une véritable image de cette essence qui par la mémoire, l'intelligence et l'amour d'elle-même consiste dans une Trinité ineffable.

At certe inde verius esse illius se probat imaginem, quia illius potest esse memor, illam intelligere et amare. In quo enim major est et illi similior, in eo verior illius esse imago cognoscitur.

Omnino autem cogitari non potest rationali creaturæ naturaliter esse datum aliquid tam præcipuum tamque simile summæ sapientiæ quam hoc, quia potest reminisci et intelligere et amare id quod optimum et maximum est omnium. Nihil igitur aliud est inditum alicui creaturæ, quod sic præferat imaginem creatoris.

CAPUT LXVIII.

Quod rationalis creatura ad amandum illam facta sit.

Consequi itaque videtur, quod rationalis creatura nihil tantum debet studere quam hanc imaginem, sibi per naturalem potentiam impressam, per voluntarium effectum exprimere. Etenim præter hoc, † quia creanti se debet hoc ipsum quod est, huic quoque, quia nihil tam præcipuum posse quam reminisci et intelligere et amare summum bonum cognoscitur, nimirum nihil tam præcipue debere velle convincitur.

Quis enim neget, quæcumque meliora sunt in potestate, ea magis esse debere in voluntate?

Denique, * rationali naturæ non est aliud esse rationalem quam posse discernere justum a non

Du moins elle montre certainement qu'elle est son image par cela qu'elle peut se souvenir d'elle, la connaître et l'aimer. En effet il est évident qu'elle est une plus véritable image de l'essence suprême en cela même en quoi elle est plus élevée et plus semblable à elle.

Or il est impossible de penser qu'il soit naturellement donné à la créature raisonnable quelque chose d'aussi distingué et d'aussi semblable à la souveraine sagesse que de pouvoir avoir la mémoire, l'intelligence et l'amour de ce qui est le meilleur et le plus grand de tout. Rien donc n'a été donné à aucune créature qui présente de cette manière l'image du créateur.

CHAPITRE LXVIII.

Que la créature raisonnable a été faite pour aimer cette essence.

Il paraît suivre de là que la créature raisonnable ne doit s'appliquer à rien autant qu'à exprimer par des actes volontaires cette image qui lui est imprimée par la puissance de la nature. En effet, par cela que d'une part elle doit au créateur ce qu'elle est, et parce que d'autre part on voit que ce qu'elle peut de plus distingué c'est de se rappeler, de connaître et d'aimer le souverain bien, il s'ensuit qu'elle ne doit rien vouloir d'une manière aussi distinguée.

Car qui peut nier que ce qu'il y a de meilleur dans notre pouvoir doive aussi être le plus dans notre volonté?

De plus, être raisonnable n'est autre chose que pouvoir discerner le juste de l'injuste, le vrai du faux, le bien

justo, verum a non vero, bonum a non bono, majus bonum a minus bono; hoc autem posse omnino inutile illi est et supervacuum, nisi quod discernit amet aut reprobet secundum veræ discretionis judicium. Hinc itaque satis patenter videtur, omne rationale ad hoc existere, ut, sicut ratione discretionis aliquid majus vel minus bonum sive non bonum judicat, ita magis vel minus id amet aut respuat. Nihil enim apertius quam rationalem creaturam ad hoc esse factam, ut summam essentiam amet super omnia bona, sicut ipsa est summum bonum, imo ut nihil amet nisi illam aut propter illam, quia illa est bona per se et nihil aliud est bonum nisi per illam.

Amare autem eam nequit, nisi ejus reminisci et eam studuerit intelligere. Clarum ergo est rationalem creaturam totum suum posse et velle ad memorandum et intelligendum et amandum summum bonum impendere debere, ad quod ipsum esse suum se cognoscit habere.

CAPUT LXIX.

Quod anima semper illam amans aliquando vere beate vivat.

Dubium autem non est humanam animam esse rationalem creaturam; ergo necesse est eam esse factam ad hoc, ut amet summam essentiam. Necesse est igitur eam esse factam aut ad hoc ut sine fine amet, aut ad hoc ut aliquando vel sponte vel

du mal, le meilleur du moins bon; or une telle faculté est complétement inutile à un être qui n'aime ni ne réprouve selon le jugement d'une véritable discrétion ce qu'il discerne. De là on voit assez clairement que le but de l'existence de tout être raisonnable est d'aimer ou de mépriser plus ou moins ce qu'il connaît, selon que la discrétion le lui fait juger plus ou moins bon ou mauvais. Rien n'est donc plus évident que cette vérité, que la créature raisonnable a été faite pour aimer au-dessus de tous les autres biens l'essence suprême, qui est le souverain bien, et même pour n'aimer rien qu'elle ou à cause d'elle, parce qu'elle est bonne par elle-même et que rien d'autre n'est bon que par elle.

Or elle ne peut l'aimer si elle ne s'applique à se souvenir d'elle et à la comprendre. Il est donc clair que la créature raisonnable doit employer tout son pouvoir et tout son vouloir à remémorer, à comprendre et à aimer le souverain bien, seul but pour lequel elle sait qu'elle a son existence.

CHAPITRE LXIX.

Que l'âme qui aime toujours cette essence vivra un jour véritablement heureuse.

Or il n'y a point de doute que l'âme humaine ne soit une créature raisonnable; elle est donc nécessairement faite pour aimer l'essence suprême. Il est donc nécessaire qu'elle ait été faite ou pour aimer sans fin ou pour perdre un jour volontairement ou forcément cet amour. Mais il

violenter hunc amorem amittat. Sed nefas est æstimare summam sapientiam ad hoc eam fecisse, ut aliquando tantum bonum aut contemnat, aut volens tenere aliqua violentia perdat. Restat igitur eam esse factam ad hoc ut sine fine amet summam essentiam. At hoc facere non potest nisi semper vivat. Sic igitur est facta ut semper vivat, si semper velit facere ad quod facta est.

Deinde inconveniens nimis est summe bono summeque sapienti et omnipotenti creatori, ut quod fecit esse ad se amandum, id faciat non esse quamdiu vere amaverit, et quod sponte dedit non amanti ut semper amaret, id auferat vel auferri permittat amanti, ut ex necessitate non amet; præsertim cum dubitari nullatenus debeat, quod ipse omnem naturam se vere amantem amet.

Quare manifestum est, humanæ animæ numquam auferri suam vitam, si semper studeat amare summam vitam.

Qualiter ergo vivet? Quid enim magnum est longa vita, nisi sit a molestiarum incursione vere secura? Quisquis enim, dum vivit, aut timendo aut patiendo molestiis subjacet, aut falsa securitate fallitur, quid nisi misere vivit? Si quis autem ab his liber vivit, beate vivit. Sed absurdissimum est, ut aliqua natura, semper amando illum qui est summe bonus et omnipotens, semper misere vivat. Liquet igitur humanam animam hujusmodi esse ut, si servet id ad quod est, aliquando vere

n'est pas permis de penser que la souveraine sagesse l'ait faite ou pour qu'un jour elle méprisât un si grand bien, ou pour que, tout en voulant le garder, elle le perdît par quelque violence. Il reste donc qu'elle a été faite pour aimer sans fin l'essence suprême. Mais elle ne saurait faire cela à moins qu'elle ne vive toujours. Elle est donc créée pour vivre toujours à la condition de vouloir toujours faire ce pour quoi elle a été créée.

De plus, il est contraire à la nature du créateur souverainement bon, souverainement sage et tout puissant, de faire que l'être qu'il a fait pour l'aimer ne soit pas aussi longtemps que cet être aime véritablement, ou d'enlever ce qu'il a donné spontanément à celui qui ne l'aimait pas pour qu'il l'aimât toujours, [de l'enlever, dis-je,] pendant qu'il l'aime, ou de permettre qu'il lui soit enlevé, de manière que nécessairement il ne l'aime pas, surtout lorsqu'on ne peut douter que le créateur aime toute nature dont il est véritablement aimé.

Il est donc évident que l'âme humaine ne perdra jamais sa vie, si elle s'applique toujours à aimer la vie suprême.

Mais comment vivra-t-elle? Car une longue vie qu'a-t-elle de grand si elle n'est pas sûrement à l'abri de toute atteinte du malheur? Quiconque en effet pendant sa vie est sujet aux misères, soit en les craignant soit en les souffrant, ou est trompé par une fausse sécurité, ne vit que misérablement. Celui au contraire qui vit exempt de ces maux vit heureux. Or il est tout à fait absurde de supposer que, en aimant toujours celui qui est souverainement bon et tout-puissant, une nature pût vivre toujours malheureuse. Il est donc évident que l'âme humaine est telle que, si elle observe ce pour quoi elle existe, elle vivra

13..

secura ab ipsa morte et omni alia molestia beate vivat.

CAPUT LXX.

Quod illa se amanti se ipsam retribuat, ut æterne beata sit.

Denique nullatenus verum videri potest, ut justissimus et potentissimus nihil retribuat amanti se perseveranter, cui non amanti tribuit essentiam, ut amans esse posset. Si enim nihil retribuit amanti, non discernit justissimus inter amantem et contemnentem id quod summe amari debet, nec amat amantem se, aut non prodest ab illo amari; quæ omnia ab illo dissonant. Retribuit igitur omni se amare perseveranti.

Quid autem retribuit? Si nihilo dedit rationalem essentiam ut amans esset, quid dabit amanti si amare non cesset? Si tam grande est quod amori famulatur, quam grande est quod amori recompensatur? Et si tale est amoris fulcimentum, quale est amoris emolumentum? Nam si rationalis creatura, quæ sibi inutilis est sine hoc amore, † sic eminet in omnibus creaturis; utique nihil potest esse præmium hujus amoris, nisi quod supereminet in omnibus naturis. Etenim idem ipsum bonum, quod sic se amari exigit, non minus se ab amante desiderari cogitur. Nam quis sic amet justitiam, veritatem, beatitudinem, incorruptibili-

un jour heureuse, véritablement sûre d'être à l'abri des atteintes de la mort et de toute autre misère.

CHAPITRE LXX.

Que cette essence se donne elle-même à l'âme qui l'aime, afin qu'elle soit éternellement heureuse.

Enfin, il ne peut pas paraître vrai que celui qui est souverainement juste et souverainement puissant n'accorde aucune récompense à celui qui l'aime persévéramment, lorsqu'il lui a donné, avant qu'il en fût aimé, l'essence pour qu'il pût devenir capable d'aimer. Car s'il ne donne aucune récompense à celui qui l'aime, le souverainement juste ne discerne point celui qui aime de celui qui méprise ce qui doit être le plus aimé, et il n'aime pas celui dont il est aimé, ou il est inutile d'être aimé par lui; toutes choses qui ne s'accordent pas avec lui. Il récompense donc quiconque l'aime avec persévérance.

Mais quelle récompense lui donne-t-il? S'il a donné au néant une essence raisonnable pour le rendre capable d'aimer, que donnera-t-il à celui qui aime si celui-ci ne cesse pas d'aimer? Si la créature qui pratique l'amour est si grande, combien grand doit être ce qui est donné pour le récompenser? Et si tel est le soutien de l'amour, quel en sera le salaire? Car si la créature raisonnable, qui sans cet amour est inutile à elle-même, se distingue si éminemment entre toutes les créatures, rien certes ne peut être le prix de cet amour que ce qui surpasse toutes les natures. Et en effet ce même bien qui exige tant qu'on l'aime ne force pas moins celui qui l'aime à le désirer. Car qui est-ce qui aimerait la justice, la vérité, le bonheur, l'incorruptibilité sans désirer d'en

tatem, ut his frui non appetat? Quid ergo summa bonitas retribuet amanti et desideranti se nisi seipsam? Nam quidquid aliud tribuat, non retribuit; quia nec compensatur amori, nec consolatur amantem, nec satiat desiderantem. Aut si se vult amari et desiderari ut aliud retribuat, non se vult amari et desiderari propter se, sed propter aliud, et sic non se vult amari, sed aliud; quod cogitari nefas est.

Nihil ergo verius quam quod omnis anima rationalis, si, quemadmodum debet, studeat amando desiderare summam beatitudinem, aliquando illam ad fruendum percipiat; ut, quod nunc videt quasi per speculum et in ænigmate, tunc videat facie ad faciem.

Utrum autem ea sine fine fruatur, dubitare stultissimum est; quoniam illa fruens nec timore torqueri poterit, nec fallaci securitate decipi, nec ejus indigentiam jam experta illam poterit non amare, nec illa deseret amantem se, nec aliquid erit potentius quod eas separet invitas. Quare quæcumque anima summa beatitudine semel frui ceperit, æterne beata erit.

CAPUT LXXI.

Quod illam contemnens æterne misera erit.

Hinc utique consequenter colligitur, quod illa quæ summi boni amorem contemnit æternam mi-

jouir? Que rendra donc la souveraine bonté à celui qui l'aime et la désire, si ce n'est elle-même? Car donner toute autre chose qu'elle ne serait pas récompenser, puisque cela ne compenserait pas l'amour, ni ne consolerait celui qui aime, ni ne rassassierait celui qui désire. Ou si elle veut être aimée et désirée pour rendre quelque autre chose, alors elle ne veut pas être aimée et désirée pour elle-même, mais pour autre chose, et ainsi ce n'est plus elle qu'elle veut qu'on aime, mais autre chose; ce qu'il n'est pas permis de penser.

Rien n'est donc plus certain que cette vérité, que toute âme raisonnable, si elle s'applique, comme elle le doit, à désirer en aimant le bonheur suprême, parviendra un jour à en jouir, en sorte que ce qu'elle voit maintenant comme par un miroir et dans une énigme, elle le verra alors face à face (I Cor. XIII, 12).

Il serait insensé de douter qu'elle ne dût en jouir sans fin. Car, en jouissant de ce bonheur, elle ne pourra pas être tourmentée par la crainte de le perdre, ni être trompée par une fausse sécurité; après en avoir éprouvé le besoin, elle ne pourra pas ne pas l'aimer, ni lui il ne pourra abandonner celle qui l'aime, ni rien de plus puissant qu'eux ne pourra les séparer malgré eux. Par conséquent toute âme qui aura commencé à jouir du bonheur suprême sera éternellement heureuse.

CHAPITRE LXXI.

Que l'âme qui méprise cette essence sera éternellement malheureuse.

De là il suit également que l'âme qui méprise l'amour du souverain bien s'attire une éternelle misère. En effet

seriam incurret. Nam si dicitur, quod pro tali contemptu sic justius puniatur ut ipsum esse vel vitam perdat, quia se non utitur ad id ad quod facta est; nullatenus hoc admittit ratio, ut post tantam culpam pro pœna recipiat esse quod erat ante omnem culpam. Quippe, antequam esset, nec culpam habere, nec pœnam sentire poterat. Si ergo anima contemnens id ad quod facta est sic moritur ut nihil sentiat, aut ut omnino nihil sit, similiter se habebit et in maxima culpa et sine omni culpa; nec discernet summe sapiens justitia inter id quod nullum bonum potest et nullum malum vult, et id quod maximum bonum potest et maximum malum vult. At hoc satis patet quam inconveniens sit.

Nihil igitur videri potest consequentius et nihil credi debet certius, quam hominis animam sic esse factam ut, si contemnat amare summam essentiam, æternam patiatur miseriam; ut sicut amans æterno gaudebit præmio, ita contemnens æterna pœna doleat, et sicut illa sentiet immutabilem sufficientiam, ita ista sentiat inconsolabilem indigentiam.

CAPUT LXXII.

Quod omnis anima humana sit immortalis; et quod aut semper misera aut aliquando vere beata sit.

Sed nec amantem animam necesse est æterne beatam esse, nec contemnentem miseram, si sit

qu'on ne dise point que pour un tel mépris elle serait plus justement punie par la perte de l'existence ou de la vie, ne s'étant pas appliquée à faire ce pour quoi elle a été faite. Car la raison n'admet nullement qu'après une si grande faute elle reçoive pour punition d'être ce qu'elle était avant d'avoir commis aucune faute; puisqu'avant d'être elle ne pouvait ni commettre de faute ni souffrir de châtiment. Si donc l'âme méprisant ce pour quoi elle a été faite, meurt de manière à ne plus rien sentir ou à n'être absolument rien, elle sera après avoir commis la plus grande faute dans la même situation où elle était avant d'en avoir commis aucune, et la justice souverainement sage ne mettra aucune différence entre ce qui ne peut aucun bien et ne veut aucun mal et ce qui peut le plus grand bien et veut le plus grand mal. Mais il est assez clair combien cela est contradictoire.

Rien ne peut donc paraître plus conséquent et l'on doit croire que rien n'est plus certain que cette vérité, que l'âme humaine est faite de manière que, si elle dédaigne d'aimer l'essence suprême, elle souffrira une éternelle misère, et qu'ainsi, de même que l'âme qui aime obtiendra une récompense éternelle, celle qui méprise souffrira un éternel châtiment, et que, comme la première goûtera une inaltérable satisfaction, la seconde éprouvera une inconsolable indigence.

CHAPITRE LXXII.

Que toute âme est immortelle, et qu'elle sera ou toujours malheureuse ou un jour véritablement heureuse.

Mais, si l'âme était mortelle, il ne serait pas nécessaire que celle qui aime fût éternellement heureuse, ni

mortalis. Sive igitur amet, sive contemnat id ad quod amandum creata est, necesse est eam immortalem esse.

Si autem aliquæ sunt animæ rationales quæ nec amantes nec contemnentes judicandæ sint, sicut videntur esse animæ infantium, quid de his sentiendum est? Sunt mortales an immortales? Sed procul dubio omnes humanæ animæ ejusdem naturæ sunt. Quare, quoniam constat quasdam esse immortales, necesse est omnem humanam animam esse immortalem. Verum cum omne quod vivit, aut numquam aut aliquando sit vere securum ab omni molestia, nihilominus est necesse omnem humanam animam aut semper miseram esse, aut aliquando vere beatam.

CAPUT LXXIII.

Quod nulla anima injuste privetur summo bono, et quod omnino ad ipsum sit nitendum.

Quæ vero animæ incunctanter judicandæ sunt sic amantes id ad quod amandum factæ sunt, ut illo quandoque frui, quæ autem sic contemnentes, ut illo semper indigere mereantur, aut qualiter quove merito illæ, quæ nec amantes nec contemnentes dici posse videntur, ad beatitudinem æternam miseriamve distribuantur, aliquem mortalium disputando posse comprehendere, procul dubio aut difficillimum aut impossibile

que celle qui méprise fût éternellement malheureuse. Donc, soit qu'elle aime, soit qu'elle méprise ce que d'après le but de son existence elle doit aimer, il est nécessaire qu'elle soit immortelle.

Cependant, s'il existe des âmes raisonnables qui doivent être considérées comme n'aimant point et comme ne méprisant pas non plus, telles que paraissent être les âmes des enfants, que faut-il en penser ? sont-elles mortelles ou immortelles ? Mais sans aucun doute toutes les âmes humaines sont de la même nature. C'est pourquoi, comme il est certain que quelques-unes sont immortelles, il est nécessaire que toute âme humaine soit immortelle. De plus, comme tout ce qui vit ne sera jamais ou sera un jour véritablement délivré de toute misère, il est également nécessaire que toute âme humaine soit ou toujours malheureuse ou un jour véritablement heureuse.

CHAPITRE LXXIII.

Qu'aucune âme n'est injustement privée du souverain bien, et qu'il est tout à fait nécessaire de se porter vers lui.

Cependant quelles âmes doivent être sur-le-champ jugées comme aimant tellement ce que pour atteindre le but de leur existence elles doivent aimer qu'elles méritent d'en jouir? quelles sont celles au contraire qui le méprisent tellement qu'elles méritent d'en être privées pour toujours? et comment ou par quel mérite celles qui paraissent pouvoir être regardées comme n'aimant point et comme ne méprisant pas non plus sont-elles destinées au bonheur éternel ou à l'éternelle misère? Je re-

existimo. Quod tamen a summe justo summeque bono creatore rerum nulla eo bono ad quod facta est injuste privetur, certissime est tenendum. Et ad idem ipsum bonum est omni homini toto corde, tota anima, tota mente amando et desiderando nitendum.

CAPUT LXXIV.

Quod summa essentia sit speranda.

Sed in hac intentione humana anima nullatenus se poterit exercere, si desperet quo intendit se posse pervenire. Quapropter quantum illi est utile studium adnitendi, tantùm necessaria est spes pertingendi.

CAPUT LXXV.

Quod credendum sit in illam.

Amare autem aut sperare non potest, quod non credit. Expedit itaque eidem humanæ animæ summam essentiam, et ea sine quibus illa amari non potest, credere, ut † illa credendo tendat in illam. Quod idem apte breviusque significari posse puto, si pro eo, quod est credendo tendere in summam essentiam, dicatur credere in summam essentiam. Nam si quis dicat se credere in illam, satis vide-

garde comme certain qu'il est très difficile sinon impossible qu'un homme puisse parvenir par la discussion à le comprendre. Néanmoins il faut tenir avec une certitude entière qu'aucune âme ne sera privée injustement, par le créateur souverainement juste et souverainement bon, de ce bien pour lequel elle a été faite. Et tout homme doit s'efforcer de tout son cœur, de toute son âme, de tout son esprit d'obtenir ce même bien en aimant et en désirant.

CHAPITRE LXXIV.

Qu'on doit espérer la suprême essence.

Mais l'âme humaine ne pourra nullement travailler à réaliser ce but si elle désespère de pouvoir y parvenir. C'est pourquoi autant le zèle pour s'y porter lui est utile, autant lui est nécessaire l'espérance de l'atteindre.

CHAPITRE LXXV.

Qu'on doit croire en elle.

Mais un être qui ne croit pas ne saurait aimer ni espérer. Il est donc bon pour l'âme humaine de croire à l'essence suprême et à ces choses sans lesquelles celle-ci ne peut être aimée, afin qu'en les croyant elle tende vers elle. Ce qui serait, je pense, exprimé convenablement et plus brièvement si, au lieu de dire tendre en croyant vers l'essence suprême, on disait croire en l'essence suprême. Car, si quelqu'un dit qu'il croit en elle, il paraît assez montrer et que par la foi qu'il professe il tend vers

tur ostendere, et per fidem quam profitetur ad summam se tendere essentiam, et illa se credere quæ ad hanc pertinent intentionem; nam non videtur credere in illam, sive qui credit quod ad tendendum in illam non pertinet, sive qui per hoc quod credit non ad illam tendit. Et fortasse indifferenter dici potest, credere in illam et ad illam, sicut pro eodem accipi potest credendo tendere in illam et ad illam, nisi quia quisquis tendendo ad illam pervenerit, non extra illam remanebit, sed intra illam permanebit. Quod expressius et familiarius significatur, si dicitur, tendendum esse in illam, quam si dicitur, ad illam. Hac itaque ratione puto congruentius posse dici, credendum esse in illam, quam ad illam.

CAPUT LXXVI.

Quod in Patrem et Filium et eorum Spiritum pariter et in singulos et simul in tres credendum sit.

Credendum igitur est pariter in Patrem et Filium et eorum Spiritum, et in singulos et simul in tres, quia et singulus Pater et singulus Filius et singulus eorum Spiritus est summa essentia, et simul Pater et Filius cum suo Spiritu sunt una eademque summa essentia, in quam solam omnis homo debet credere, quia est solus finis quem in omni cogitatu actuque † suo per amorem debet intendere. Unde manifestum est quia, sicut in

la suprême essence et qu'il croit les choses qui sont nécessaires pour y tendre; car celui-là paraît ne pas croire en elle qui ne croit pas ce qui est nécessaire pour y tendre, ou qui par ce qu'il croit ne tend pas vers elle. Et peut-être pourrait-on dire indifféremment croire en elle et croire vers [à] elle, comme on peut entendre dans le même sens les mots tendre en croyant en elle et vers elle, si ce n'était que celui qui en tendant vers elle est parvenu jusqu'à elle ne demeure plus hors d'elle, mais reste désormais en elle. Or ceci s'exprime plus clairement et plus proprement si l'on dit qu'il faut tendre en elle qu'en disant qu'il faut tendre vers elle. Et de cette manière je crois qu'on peut dire plus convenablement qu'il faut croire en elle que croire à elle.

CHAPITRE LXXVI.

Qu'on doit croire pareillement dans le Père, dans le Fils et dans leur Esprit, en chacun d'eux en particulier et en tous les trois ensemble.

Il faut donc croire également dans le Père, dans le Fils et dans leur Esprit, en chacun d'eux en particulier et en tous les trois ensemble, parce que le Père, le Fils et leur Esprit sont chacun l'essence suprême, et que le Père, le Fils et leur Esprit sont une seule et même suprême essence, en laquelle seule tout homme doit croire, parce qu'elle est l'unique fin qu'il doit se proposer par l'amour dans toutes ses pensées et dans toutes ses actions. D'où il suit évidemment que, de même que personne

illam tendere nisi credat illam nullus potest, ita illam credere nisi tendat in illam nulli prodest.

CAPUT LXXVII.

Quæ sit viva, quæ mortua fides.

Quapropter quantacumque certitudine credatur tanta res, inutilis erit fides et quasi mortuum aliquid, nisi dilectione valeat et vivat. Etenim nullatenus fidem illam, quam competens comitatur dilectio, si se opportunitas offerat operandi, otiosam esse, sed † magna se quadam operum exercere frequentia, quod sine dilectione facere non posset, vel hoc solo probari potest, quia quod summam justitiam diligit, nihil justum contemnere, nihil valet injustum admittere.

Ergo quoniam quod aliquid operatur, inesse sibi vitam, sine qua operari non valeret, ostendit, non absurde dicitur et operosa fides vivere, quia habet vitam dilectionis, sine qua non operaretur, et * otiosa fides non vivere, quia caret vita dilectionis, cum qua non otiaretur.

Quare, si cæcus dicitur non tantum qui perdidit visum, sed qui cum debet habere non habet, cur non similiter potest dici fides sine dilectione mortua, non quia vitam suam, id est, dilectionem perdiderit, sed quia non habet quam semper habere debet?

Quemadmodum igitur illa fides, quæ per dilectionem operatur, viva esse cognoscitur, ita

ne peut tendre vers elle s'il n'y croit pas, de même il ne profite à personne de la croire, s'il ne tend pas vers elle.

CHAPITRE LXXVII.

Quelle foi est vivante et quelle foi est morte.

C'est pourquoi quelque grande que soit la certitude avec laquelle on croit une si grande chose, la foi sera inutile et comme quelque chose de mort, si elle n'est fortifiée et ne vit par l'amour. En effet que cette foi, qui est nécessairement accompagnée de l'amour, ne reste pas oisive si l'occasion d'agir se présente, mais qu'elle s'exerce plutôt fréquemment à la pratique des œuvres, ce qu'elle ne peut faire sans l'amour, on peut le prouver par cela seul qu'un être qui aime la souveraine justice ne peut mépriser rien de juste ni commettre rien d'injuste.

Donc, comme ce qui opère quelque chose montre qu'il a en lui une vie sans laquelle il ne peut agir, il n'est pas absurde de dire que la foi active vit, parce qu'elle a la vie de l'amour, sans laquelle elle n'agirait pas, et que la foi oisive ne vit pas, parce qu'elle manque de la vie de l'amour, avec laquelle elle ne resterait pas oisive.

C'est pourquoi si l'on appelle aveugle, non-seulement celui qui a perdu la vue, mais encore celui qui ne l'a pas lorsqu'il devrait l'avoir, pourquoi ne pourrait-on pas également appeler morte la foi qui est sans amour, non parce qu'elle a perdu sa vie, l'amour, mais parce qu'elle n'a pas cette vie qu'elle doit avoir toujours?

De même donc que l'on reconnaît que la foi qui opère par l'amour est vivante, de même on prouve que celle

illa quæ per contemptum otiatur mortua esse convincitur.

Satis itaque convenienter dici potest viva fides credere in id in quod credi debet, mortua vero fides credere tantum id quod credi debet.

CAPUT LXXVIII.

Quod tres summa essentia quodammodo dici possit.

Ecce patet omni homini expedire ut credat in quamdam ineffabilem trinam Unitatem et unam Trinitatem, unam quidem et Unitatem propter unam essentiam, trinam vero et Trinitatem propter tres nescio quid. Licet enim possim dicere Trinitatem propter Patrem et Filium et utriusque Spiritum, qui sunt tres; non tamen * possum proferre uno nomine propter quid tres, velut si dicerem propter tres personas, sicut si dicerem unitatem propter unam substantiam. Non enim putandæ sunt tres personæ, quia omnes plures personæ sic subsistunt separatim ab invicem, ut tot necesse sit esse substantias, quot sunt personæ; quod in pluribus hominibus, qui quot personæ tot individuæ substantiæ sunt, cognoscitur. Quare in summa essentia, sicut non sunt plures substantiæ, ita nec plures personæ.

Si quis itaque inde velit alicui loqui quid tres, dicet esse Patrem et Filium et utriusque Spiritum, nisi forte indigentia nominis proprie con-

qui par mépris reste inactive est morte.

On est donc assez fondé à dire que la foi vivante croit en ce en quoi on doit croire, mais que la foi morte croit seulement ce qu'on doit croire.

CHAPITRE LXXVIII.

Que la suprême essence peut d'une certaine manière être appelée trois.

Voilà donc qu'il est clair qu'il est bon pour tout homme de croire en une ineffable Unité trine et Trinité une, une et Unité à cause de l'essence une, trine et Trinité à cause de trois je ne sais quoi. Car, quoique je puisse dire Trinité à cause du Père, du Fils et de l'Esprit de tous les deux, qui sont trois, cependant je ne puis exprimer par un seul mot à cause de quoi ils sont trois, comme si je disais que c'est à cause de trois personnes, de même que je dis qu'elle est unité à cause de l'unité de sa substance. En effet on ne doit pas les considérer comme trois personnes, parce que toutes les personnes qui sont plusieurs en nombre subsistent séparément les unes des autres de telle manière que nécessairement il y a autant de substances que de personnes; c'est ce qu'on voit en plusieurs hommes qui sont autant de substances individuelles que de personnes. C'est pourquoi, comme dans l'essence suprême il n'y a pas plusieurs substances, il n'y a pas plusieurs personnes (DD).

Si donc quelqu'un veut dire à un autre ce que sont ces trois, il dira : le Père, le Fils et l'Esprit de tous les deux, à moins que, forcé par le défaut d'un nom qui

venientis coactus elegerit aliquod de illis nominibus, quæ pluraliter in summa essentia dici non possint, ad significandum id quod congruo nomine dici non potest; ut si dicat illam admirabilem Trinitatem esse unam essentiam vel naturam, et tres personas sive substantias. Nam hæc duo nomina aptius eliguntur ad significandam pluralitatem in summa essentia, quia persona non dicitur nisi de individua rationali natura, et substantia principaliter dicitur de individuis quæ maxime in pluralitate subsistunt. Individua namque maxime substant, id est, subjacent accidentibus, et ideo magis proprie substantiæ nomen suscipiunt. Unde jam supra manifestum est, summam essentiam, quæ nullis subjacet accidentibus, proprie non posse dici substantiam, nisi substantia ponatur pro essentia.

Potest ergo hac necessitatis ratione irreprehensibiliter illa summa et una Trinitas, sive trina Unitas, dici una essentia, et tres personæ sive tres substantiæ.

CAPUT LXXIX.

Quod ipsa dominetur omnibus et regat omnia et sit solus Deus.

Videtur ergo, imo incunctanter asseritur quia nec nihil est id quod dicitur Deus, et huic soli summæ essentiæ proprie nomen Dei assignatur. Quippe omnis qui Deum esse dicit, sive unum

convienne proprement, il ne choisisse un parmi ces noms qui ne peuvent pas être dits au pluriel de l'essence suprême, afin d'exprimer par là ce qui ne peut pas l'être par un nom entièrement propre, en disant par exemple que cette admirable Trinité est une essence ou nature, et trois personnes ou substances. Car ces deux noms-ci sont choisis plus convenablement pour exprimer la pluralité dans l'essence suprême, parce que le mot personne ne se dit que d'une nature individuelle raisonnable et que substance se dit principalement des individus qui subsistent le plus en nombre pluriel. Car les individus se trouvent surtout sous les accidents comme leurs supports ou soutiens, et c'est pour cela qu'on leur donne de préférence le nom de substance. C'est par là que déjà plus haut il a été démontré que l'essence suprême, qui n'est le support d'aucun accident, ne peut pas proprement être appelée substance, à moins que substance ne soit dite pour essence (chap. XXVII).

Par cette raison de nécessité cette Trinité suprême et une, ou cette unité trine peut donc d'une manière irrépréhensible être appelée une essence et trois personnes ou trois substances.

CHAPITRE LXXIX.

Qu'elle règne sur toutes choses, les gouverne toutes, et est seule Dieu.

Il paraît donc et l'on peut même affirmer sans hésiter que ce que nous appelons Dieu est un être réel et que le nom de Dieu dans le sens propre ne peut être donné qu'à cette essence suprême seule. Car quicon-

sive plures, non intelligit nisi aliquam substantiam, quam censet supra omnem naturam quæ Deus non est, * ab hominibus et venerandam propter ejus eminentem dignitatem, et exorandam † contra sibi quamlibet imminentem necessitatem.

Quid autem tam pro sua dignitate venerandum et pro qualibet re deprecandum, quam summe bonus et summe potens spiritus, qui dominatur omnibus et regit omnia?

Sicut enim constat, quia omnia per summe bonam summeque sapientem omnipotentiam ejus facta sunt et vigent, ita nimis inconveniens est si æstimetur, quod rebus a se factis ipse non dominetur, sive quod factæ ab illo ab alio minus potente minusve bono vel sapiente, aut nulla penitus ratione, † vel sola casuum inordinata volubilitate † regantur; cum ille solus sit, per quem cuilibet et sine quo nulli bene est, et ex quo et per quem et in quo sunt omnia.

Cum igitur solus ipse sit non solum bonus creator, sed et potentissimus dominus et sapientissimus rector omnium, liquidissimum est hunc solum esse, quem omnis alia natura secundum totum suum posse debet diligendo venerari et venerando diligere, de quo solo prospera sunt speranda, ad quem solum ab adversis fugiendum, cui soli pro quavis re supplicandum.

Vere igitur hic est non solum Deus, sed solus Deus, ineffabiliter trinus et unus.

EXPLICIT MONOLOGION.

que nomme Dieu, qu'il le suppose un ou plusieurs, il entend par là une certaine substance qu'il regarde comme supérieure à toute nature qui n'est pas Dieu, substance que les hommes doivent vénérer à cause de son éminente dignité et qu'ils doivent implorer dans toute imminente nécessité.

Or qu'y a-t-il qui doive être autant vénéré à cause de sa dignité et imploré dans toute circonstance que l'esprit souverainement bon et souverainement puissant qui règne sur tout et gouverne tout?

Car, comme il est certain que toutes choses ont été faites et sont conservées par sa toute-puissance souverainement bonne et souverainement sage, il serait trop contradictoire de penser qu'il ne règne pas sur les choses qu'il a faites, ou que faites par lui, elles soient gouvernées par un autre moins puissant, moins bon ou moins sage, ou même que sans être dirigées par aucune raison, elles soient abandonnées aux seules vicissitudes désordonnées du hasard; tandis qu'il est le seul par lequel le bien vient à tous et sans lequel le bien n'arrive à personne, et duquel et par lequel et dans lequel sont toutes choses.

Puis donc qu'il est seul, non seulement créateur plein de bonté, mais encore seigneur très-puissant et gouverneur très-sage de toutes choses, il est de toute évidence qu'il est le seul que toute autre nature doit, selon tout ce qu'elle peut, vénérer en l'aimant et aimer en le vénérant; le seul duquel nous devons espérer la prospérité, auquel nous devons recourir dans l'adversité, et auquel nous devons adresser nos prières pour quelque objet que ce soit.

Il est donc non seulement vrai Dieu, mais il est seul Dieu d'une manière ineffable trin et un.

FIN DU MONOLOGUE.

S. ANSELMI

PROSLOGION.

S. ANSELMI

PROSLOGION.

S. ANSELMI

PROSLOGION.

PROOEMIUM.

Postquam opusculum quoddam velut exemplum meditandi de ratione fidei, cogentibus me precibus quorumdam fratrum, in persona alicujus tacite secum ratiocinando quæ nesciat investigantis, edidi, considerans illud esse multorum concatenatione contextum argumentorum, cepi mecum quærere, si forte posset inveniri unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret, et solum ad astruendum, quia Deus vere est, et quia est summum bonum nullo alio indigens et quo omnia indigent ut sint et † ut bene sint, et quæcumque de divina credimus substantia, sufficeret.

Ad quod cum sæpe studioseque cogitationem converterem, atque aliquando mihi videretur jam posse capi quod quærebam, aliquando mentis aciem omnino fugeret, tandem desperans volui cessare velut ab inquisitione rei quam inveniri esset impossibile.

Sed cum cogitationem illam, ne mentem meam frustra occupando ab aliis in quibus proficere possem impediret, penitus a me vellem exclu-

PROSLOGE

DE S. ANSELME.

PRÉFACE.

Après avoir, sur les pressantes prières de quelques frères, publié un opuscule [le Monologue] qui pût servir d'exemple de méditation sur la raison de la foi, à un homme qui recherche ce qu'il ignore en raisonnant silencieusement avec lui-même, j'ai remarqué que ce livre se compose d'un grand nombre de raisonnements enchaînés les uns aux autres, et dès-lors j'ai commencé à chercher s'il ne serait pas possible de trouver une preuve unique qui pour être complète n'eût besoin que d'elle-même et qui seule suffît pour démontrer que Dieu existe véritablement, qu'il est le bien suprême n'ayant besoin d'aucun autre et dont tous les autres ont besoin pour être et pour bien être, ainsi que tout ce que nous croyons de la substance divine.

Comme je tournais mes pensées souvent et avec beaucoup d'attention vers cet objet, et que tantôt je croyais être sur le point d'atteindre ce que je cherchais, et que tantôt il me semblait se dérober tout-à-fait à la perspicacité de l'intelligence, désespérant enfin d'y parvenir, je résolus d'abandonner cette recherche comme celle d'une chose impossible à trouver.

Mais lorsque je voulus éloigner entièrement de moi cette pensée, de crainte qu'en occupant inutilement mon esprit elle ne me détournât d'autres études où je pouvais

dere, tunc magis ac magis nolenti et defendenti se cepit cum importunitate quadam ingerere.

Cum igitur quadam die vehementer ejus importunitati resistendo fatigarer, in ipso cogitationum conflictu sic se obtulit quod desperaveram, ut studiose cogitationem amplecterer, quam sollicitus repellebam.

Æstimans igitur, quod me gaudebam invenisse, si scriptum esset, alicui legenti placiturum, de hoc ipso et quibusdam aliis, sub persona conantis erigere mentem suam ad contemplandum Deum et quærentis intelligere quod credit, subditum scripsi opusculum. Et quoniam nec istud, nec illud cujus supra memini, dignum libri nomine aut cui auctoris præponeretur nomen judicabam, nec tamen eadem sine aliquo titulo, quo aliquem in cujus manus venirent quodammodo ad se legendum invitarent, dimittenda putabam, unicuique dedi titulum, ut prius *Exemplum meditandi de ratione fidei,* et sequens *Fides quærens intellectum* diceretur.

Sed cum jam a pluribus cum his titulis utrumque transcriptum esset, coegerunt me plures, et maxime Reverendus Archiepiscopus Lugdunensis, Hugo nomine, fungens in Gallia legatione apostolica, qui mihi hoc ex apostolica præcepit auctoritate, ut nomen meum illis præscriberem. Quod ut aptius fieret, illud quidem † *Monologion,* id est, Soliloquium, istud vero *Proslogion,* id est, Alloquium nominavi.

faire d'utiles progrès, c'est alors que malgré moi elle a commencé à me poursuivre avec une sorte d'importunité.

Un jour donc que je me fatiguais à résister avec force à cette importunité, ce dont j'avais désespéré s'offrit, pendant la lutte même de mes idées, de telle manière que j'embrassai avec soin la pensée que je m'efforçais d'éloigner.

Pensant alors que, si ce que je me réjouissais d'avoir trouvé était écrit, il pourrait plaire à quelqu'un qui le lirait, j'écrivis sur ce sujet et sur quelques autres l'opuscule suivant, où je fais parler un homme qui tâche d'élever son esprit à la contemplation de Dieu et qui cherche à comprendre ce qu'il croit. Et parce que ni l'opuscule dont j'ai parlé plus haut ni celui-ci ne me paraissaient mériter de recevoir le nom de livre ou de porter en tête le nom de l'auteur, et que cependant je pensais qu'il convenait de ne pas les laisser sans quelque titre qui invitât à les lire ceux entre les mains desquels ils tomberaient, j'en ai donné à chacun un. J'ai intitulé le premier : *Exemple de méditation sur la raison de la foi*, et le second : *La foi qui cherche à comprendre.*

Mais après que l'un et l'autre eurent été déjà copiés par plusieurs avec ces titres, quelques uns me forcèrent, et surtout le révérend archevêque de Lyon, nommé Hugues, légat apostolique dans la Gaule, qui me l'ordonna par autorité apostolique, d'y mettre mon nom. Et pour faire cela plus convenablement j'ai donné au premier le titre de *Monologue*, c'est-à-dire Soliloque, et à l'autre celui de *Prosloge*, c'est-à-dire d'Allocution.

CAPITULA.

I. *Excitatio mentis ad contemplandum Deum.*

II. *Quod vere sit Deus †.*

III. *Quod † non possit cogitari non esse.*

IV. *Quomodo insipiens dixit in corde suo quod cogitari non potest.*

V. *Quod Deus sit quidquid melius est esse quam non esse, et solus existens per se omnia † alia faciat ex nihilo.*

VI. *Quomodo † sit sensibilis, cum non sit corpus.*

VII. *Quomodo sit omnipotens, cum multa non possit.*

VIII. *Quomodo sit misericors et impassibilis.*

IX. *Quomodo totus justus et summe justus parcat malis, et quod juste misereatur malis.*

X. *Quomodo juste puniat et juste parcat malis.*

XI. *Quomodo universæ viæ Domini misericordia et veritas, et tamen justus Dominus in omnibus viis suis.*

XII. *Quod Deus sit ipsa vita qua vivit, et sic de similibus.*

XIII. *Quomodo solus sit incircumscriptus et æternus, cum alii spiritus sint incircumscripti et æterni.*

XIV. *Quomodo et cur videtur et non videtur Deus a quærentibus eum.*

XV. *Quod major sit quam cogitari possit.*

TITRES DES CHAPITRES.

XVI. *Quod hæc sit † lux inaccessibilis quam inhabitat.*

XVII. *Quod in Deo sit harmonia, odor, sapor, † lenitas, pulchritudo, suo ineffabili modo.*

XVIII. *† Quod in Deo, nec in æternitate ejus, quæ ipse est, nullæ sint partes.*

XIX. *Quod non sit in loco aut tempore, sed omnia sint in illo.*

XX. *Quod sit ante et ultra omnia etiam æterna.*

XXI. *An hoc sit seculum seculi sive secula seculorum.*

XXII. *Quod sit solus quod est et qui est.*

XXIII. *Quod hoc bonum sit pariter Pater et Filius et Spiritus Sanctus, et hoc sit unum necessarium, quod est omne et totum et solum bonum.*

XXIV. *Conjectatio quale et quantum sit hoc bonum.*

XXV. *Quæ et quanta sint fruentibus eo.*

XXVI. *An hoc sit plenum gaudium quod promittit Deus.*

CAPUT I.

Excitatio mentis ad contemplandum Deum.

Eia nunc, homuncio, fuge paululum occupationes tuas, absconde te modicum a tumultuosis cogitationibus tuis. Abjice nunc onerosas curas, et postpone laboriosas distensiones tuas. Vaca aliquantu-

CHAPITRE I.

Excitation de l'esprit à la contemplation de Dieu.

A l'œuvre, homme chétif! fuis un peu tes occupations habituelles; dérobe-toi un instant à tes tumultueuses pensées; dépose un moment tes accablants soucis et laisse de côté tes laborieuses préoccupations. Occupe-

lum Deo, et requiesce aliquantulum in eo. Intra in cubiculum mentis tuæ, exclude omnia præter Deum et quæ te juvent ad quærendum eum, et clauso ostio quære eum.

Dic nunc, totum cor meum, dic nunc Deo: Quæro vultum tuum, vultum tuum, Domine, requiro. Eia nunc ergo, tu Domine Deus meus, doce cor meum, ubi et quomodo te quærat, ubi et quomodo te inveniat. Domine, si hic non es, ubi te quæram absentem? Si autem ubique es, cur non video te præsentem? Sed certe habitas lucem inaccessibilem. Et ubi est lux inaccessibilis, aut quomodo accedam ad lucem inaccessibilem? Aut quis me ducet et inducet in illam, ut videam te in illa? Deinde, quibus signis, qua facie te quæram? Numquam te vidi, Domine Deus meus, non novi faciem tuam. Quid faciet, altissime Domine, quid faciet iste tuus longinquus exul? Quid faciet servus tuus anxius amore tui, et longe projectus a facie tua? * Anhelat videre te, et nimis abest illi facies tua. Accedere ad te desiderat, et inaccessibilis est habitatio tua. Invenire te cupit, et nescit locum tuum. Quærere te affectat, et ignorat vultum tuum. Domine, Deus meus es et Dominus meus es, et numquam te vidi. Tu me fecisti et refecisti et omnia mea bona tu mihi contulisti, et nondum novi te. Denique, ad te videndum factus sum, et nondum feci propter quod factus sum. O misera sors hominis, cum hoc perdidit ad quod factus est. O durus et dirus casus ille! Heu! quid per-

toi quelques instants de Dieu et repose-toi un peu en lui. Entre dans l'intérieur de ton esprit, mets dehors tout, excepté Dieu et ce qui peut t'aider à le chercher, et cherche-le après avoir fermé la porte.

Dis maintenant, tout mon cœur, dis maintenant à Dieu : je cherche votre visage, je recherche votre visage, Seigneur! Maintenant donc, ô Seigneur mon Dieu, enseignez à mon cœur où et comment il doit vous chercher, où et comment il doit vous trouver. Si vous n'êtes pas ici, Seigneur! absent où vous trouverai-je? Mais si vous êtes partout, pourquoi ne vous vois-je pas présent! Ah, certes, vous habitez une lumière inaccessible. Mais où est cette lumière inaccessible, ou comment m'approcherai-je de la lumière inaccessible? Qui me conduira, qui m'introduira dans cette lumière, pour que je vous y voie? Puis, par quels signes, sous quelle forme vous chercherai-je? Je ne vous ai jamais vu, Seigneur mon Dieu, je ne connais point votre face. Que fera, Seigneur très-haut, que fera votre lointain exilé? Que fera votre serviteur plein d'angoisse par son amour pour vous et rejeté loin de votre présence? Il est haletant du désir de vous voir, et votre face est trop loin de lui. Il désire s'approcher de vous, et votre demeure est inaccessible. Il souhaite ardemment de vous trouver, et il ne sait pas où vous résidez. Il est passionné pour vous chercher, et il ne connaît pas votre visage. Seigneur, vous êtes mon Dieu et mon Seigneur, et je ne vous ai jamais vu. Vous m'avez créé et vous m'avez racheté, vous m'avez donné tous les biens que j'ai, et je ne vous connais pas encore! Enfin j'ai été créé pour vous voir, et je n'ai pas encore fait ce pour quoi je suis créé. O sort malheureux de l'homme d'avoir perdu ce pour quoi il a été fait! ô cruelle et horrible chute! Hélas! qu'a-t-il perdu, et qu'a-t-il trouvé? que

didit, et quid invenit? Quid abscessit, et quid remansit? Perdidit beatitudinem, ad quam factus est, et invenit miseriam, propter quam factus non est. Abscessit sine quo infelix est, et remansit quod per se non nisi miserum est. Manducabat tunc homo panem Angelorum, quem nunc esurit; manducat nunc panem dolorum, quem tunc nesciebat. Heu, publicus luctus hominum, universalis planctus filiorum Adæ! Ille ructabat saturitate, nos suspiramus esurie. Ille abundabat, nos mendicamus. Ille feliciter tenebat et misere deseruit, nos infeliciter egemus et miserabiliter desideramus, et heu, vacui remanemus. Cur non nobis custodivit, cum facile posset, quo tam graviter careremus? Quare sic nobis obseravit lucem et obduxit nos tenebris? Ut quid nobis abstulit vitam et inflixit mortem? Ærumnosi, unde sumus expulsi? quo sumus impulsi? unde præcipitati? quo obruti? A patria in exilium, a visione Dei in cæcitatem nostram, a jucunditate immortalitatis in amaritudinem et horrorem mortis. Misera mutatio de quanto bono in quantum malum! Grave damnum, gravis dolor, grave totum. Sed heu me miserum, unum de aliis miseris filiis Evæ, elongatis a Deo, quid incepi? quid effeci? quo tendebam? quo deveni? ad quid aspirabam, † in quo suspiro? Quæsivi bona, et ecce turbatio. Tendebam in Deum, et offendi in meipsum. Requiem quærebam in secreto meo, et tribulationem et dolorem inveni in intimis meis. Volebam

lui a-t-il été enlevé et que lui est-il resté? Il a perdu le bonheur pour lequel il a été créé, et il a trouvé le malheur auquel il n'avait pas été destiné. Il s'est retiré de lui ce sans quoi il est malheureux, et il lui est resté ce qui par soi n'est que misérable. Jadis l'homme mangeait le pain des anges, il en a maintenant faim, et il mange le pain de douleur qu'il ne connaissait point alors. O deuil public de l'humanité, gémissement universel des enfants d'Adam! Lui, il était pleinement rassasié, nous, nous souffrons la faim; il était dans l'abondance, nous sommes réduits à la mendicité; il jouissait du bonheur et il le perdit misérablement, nous sommes dans le besoin, nous formons d'impuissants désirs et nous restons dépouillés. Pourquoi, puisqu'il le pouvait facilement, ne nous a-t-il pas conservé ce dont la perte devait nous être si douloureuse? Pourquoi nous a-t-il ainsi fermé l'accès de la lumière et nous a-t-il couverts de ténèbres? Pourquoi nous a-t-il enlevé la vie et nous a-t-il condamnés à la mort? Malheureux! d'où avons-nous été chassés et où sommes-nous relégués? d'où avons-nous été précipités et dans quel abîme sommes-nous plongés? De la patrie dans l'exil, de la vue de Dieu dans les ténèbres de notre cécité, de la joie de l'immortalité dans l'amertume et l'horreur de la mort. Lamentable échange d'un si grand bien contre un mal si affreux! Perte accablante, douleur accablante, assemblage de maux accablant! Infortuné que je suis, fils d'Eve un de ces malheureux éloignés de Dieu, qu'ai-je entrepris? qu'ai-je fait? où allais-je? où suis-je parvenu? que voulais-je atteindre? quel est l'objet de mes soupirs? J'ai cherché le bonheur, et je suis dans le trouble. Je voulais aller à Dieu, et je n'ai rencontré que moi-même. Je cherchais le repos dans le secret de mon cœur, et je n'ai trouvé dans mon intérieur

ridere a gaudio mentis meæ, et cogor rugire a gemitu cordis mei. Sperabatur lætitia, et ecce unde densentur suspiria.

Et o tu, Domine, usquequo? Usquequo, Domine, oblivisceris nos? Usquequo avertis faciem tuam a nobis? Quando respicies et exaudies nos? Quando illuminabis oculos nostros, et ostendes nobis faciem tuam? Quando restitues te nobis? Respice, Domine, exaudi, illumina nos, ostende nobis teipsum. Restitue te nobis, ut bene sit nobis, sine quo tam male est nobis. Miserare labores et conatus nostros ad te, qui nihil valemus sine te. Invitas nos, adjuva nos. Obsecro, Domine, ne desperem suspirando, sed respirem sperando. Obsecro, Domine, amaricatum est cor meum sua desolatione, indulcora illud tua consolatione. Obsecro, Domine, esuriens cepi quærere te, ne desinam jejunus de te; famelicus accessi, ne recedam impastus. Pauper veni ad divitem, miser ad misericordem, ne redeam vacuus et contemptus. Et si antequam comedam suspiro, da vel post suspiria quod comedam.

Domine, incurvatus non possum nisi deorsum aspicere; erige me, ut possim sursum intendere. Iniquitates meæ supergressæ sunt caput meum, obvolvunt me et sicut onus grave gravant me. Evolve me, exonera me, ne urgeat puteus earum

que douleur et tribulation. Je voulais me réjouir dans l'allégresse de mon âme, et je suis contraint de faire éclater les gémissements de mon cœur. J'espérais la joie, et je suis accablé de tristesse.

Et vous, Seigneur, jusqu'à quand? Jusqu'à quand, Seigneur, nous oublierez-vous? Jusqu'à quand détournerez-vous de nous votre visage? Quand nous regarderez-vous et nous exaucerez-vous? Quand éclairerez-vous nos yeux et nous montrerez-vous votre face? Quand vous rendrez-vous à nous? Regardez, Seigneur! exaucez-nous, éclairez-nous, montrez-vous vous même à nous; rendez-vous à nous, afin que nous soyons heureux, nous qui sommes si malheureux sans vous! Ayez pitié des fatigues et des efforts que nous faisons pour arriver à vous, sans qui nous ne pouvons rien. Vous nous invitez, aidez-nous, Seigneur, je vous en supplie, ne permettez pas que je me désespère au milieu de mes soupirs, mais faites que je respire dans l'espérance. Je vous en supplie, Seigneur, mon cœur est irrité par sa désolation, adoucissez-le par vos consolations. Seigneur, poussé par le besoin, j'ai commencé à vous chercher, ne me renvoyez pas à jeun; je me suis approché consumé par la faim, que je ne me retire pas sans avoir été rassasié. Je suis venu comme un pauvre à un riche, un misérable à un miséricordieux, que je ne retourne pas vide et méprisé. Et si je soupire avant de recevoir la nourriture que je souhaite, accordez-la au moins après mes gémissements.

Courbé comme je le suis, Seigneur, je ne puis voir qu'en bas; relevez-moi, afin que je puisse regarder en haut. Mes iniquités se sont élevées au-dessus de ma tête, elles m'enveloppent et m'accablent comme un pesant fardeau. Daignez m'en débarrasser, m'en décharger,

os suum super me; liceat * mihi suspicere lucem tuam vel de longe vel de profundo. Doce me quærere te, et ostende te quærenti, quia nec quærere te possum, nisi tu doceas, nec invenire, nisi te ostendas. Quæram te desiderando, desiderem quærendo, inveniam amando, amem inveniendo.

Fateor, Domine, et gratias ago, quia creasti in me hanc imaginem tuam, ut tui † memor, te cogitem, te amem; sed sic est abolita attritione vitiorum, sic est obfuscata fumo peccatorum, ut non possit facere ad quod facta est, nisi tu renoves et reformes eam.

Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quæro intelligere, ut credam; sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo, quia nisi credidero, non intelligam.

CAPUT II.

Quod vere sit Deus.

Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi ut, quantum scis expedire, intelligam quia es, sicut credimus, et hoc es, quod credimus. Et

pour qu'elles ne m'enferment pas comme dans un puits; qu'il me soit permis de regarder votre lumière ou de loin ou d'en bas. Apprenez-moi à vous chercher et montrez-vous à mes investigations; car je ne puis vous chercher, si vous ne me l'apprenez; je ne puis vous trouver, si vous ne vous montrez. Que je vous cherche en vous désirant, que je vous désire en vous cherchant, que je vous trouve en vous aimant, que je vous aime en vous trouvant.

Je reconnais, Seigneur, et je vous en rends grâce, que vous avez créé en moi votre image, pour qu'en me souvenant de vous, je pense à vous et je vous aime; mais cette image est tellement effacée par le frottement des vices, tellement obscurcie par la fumée des péchés, qu'elle ne peut pas atteindre le but pour lequel elle a été faite, à moins que vous ne la renouveliez et que vous ne la réformiez.

Je n'essaie pas, Seigneur, de pénétrer votre profondeur, parce que je ne lui compare d'aucune manière mon intelligence; mais je désire comprendre à un certain point votre vérité, que mon cœur croit et chérit. Car je ne cherche pas à comprendre pour croire, mais je crois pour comprendre; et je crois même que, si je ne croyais pas, je ne parviendrais point à comprendre.

CHAPITRE II.

Que Dieu existe véritablement (EE).

Ainsi donc, Seigneur, vous qui donnez l'intelligence à la foi, accordez-moi, autant que vous savez qu'il m'est utile, de comprendre que vous êtes comme nous le

quidem credimus te esse aliquid quo nihil majus cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo : non est Deus? Sed certe ipse idem insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico, aliquid quo majus cogitari nihil potest, intelligit quod audit, et quod intelligit in intellectu ejus est, etiamsi non intelligat illud esse. Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor præcogitat quæ facturus est, habet quidem in intellectu, sed nondum intelligit esse quod nondum fecit. Cum vero jam pinxit, et habet in intellectu, et intelligit esse quod jam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel intellectu aliquid quo nihil majus cogitari potest, quia hoc cum audit intelligit, et quidquid intelligitur in intellectu est. Et certe id quo majus cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo *intellectu est, potest cogitari esse et in re; quod majus est. Si ergo id quo majus cogitari non potest est in solo intellectu, idipsum quo majus cogitari non potest est quo majus cogitari potest; sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re.

croyons et que vous êtes ce que nous croyons. Nous croyons que vous êtes quelque chose au-dessus de quoi il n'est pas possible de penser rien de plus grand. Faudrait-il donc penser qu'une pareille nature n'existe pas, parce que *l'insensé a dit dans son cœur : il n'y a point de Dieu?* Mais assurément ce même insensé, lorsqu'il entend nommer ce que j'appelle quelque chose au-dessus de quoi on ne saurait rien penser de plus grand, comprend ce qu'il entend, et ce qu'il comprend est dans son intelligence, quand même il ne concevrait pas que cela existe. Car autre chose est avoir une chose dans l'intelligence, autre chose est concevoir qu'elle existe. En effet, lorsqu'un peintre pense d'avance ce qu'il veut faire, il l'a dans son intelligence, mais il ne conçoit pas comme existant ce qu'il n'a pas encore fait. Mais après l'avoir peint, il l'a dans son intelligence et il conçoit comme existant ce qu'il a déjà fait. L'insensé est donc convaincu qu'il y a au moins dans l'intelligence quelque chose au-dessus de quoi il est impossible de penser rien de plus grand; car, lorsqu'il entend énoncer ceci, il le comprend, et tout ce que l'on comprend est dans l'intelligence. Et, certes, ce au-dessus de quoi on ne peut rien penser de plus grand ne peut pas être dans l'intelligence seule. Car s'il n'est que dans l'intelligence, on peut le penser comme existant aussi en réalité, ce qui est plus grand. Si donc ce au-dessus de quoi on ne peut rien penser de plus grand était seulement dans l'intelligence, cela même au-dessus de quoi il est impossible de rien penser de plus grand serait tel qu'on pourrait penser quelque chose de plus grand, ce qui assurément implique contradiction. Il existe donc certainement, et dans l'intelligence et en réalité, quelque chose au-dessus de quoi on ne peut concevoir rien de plus grand.

CAPUT III.

Quod non possit cogitari non esse.

Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari aliquid esse quod non possit cogitari non esse, quod majus est quam quod non esse cogitari potest. Quare, si id quo majus nequit cogitari potest cogitari non esse, idipsum quo majus cogitari nequit non est id quo majus cogitari nequit; quod convenire non potest.

Sic ergo vere est aliquid quo majus cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse. Et hoc es tu, Domine Deus noster. Sic ergo vere es, Domine Deus meus, ut nec cogitari possis non esse; et merito. Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super creatorem, et judicaret de creatore; quod valde est absurdum. Et quidem quidquid est aliud præter te solum, potest cogitari non esse. Solus igitur verissime omnium, et ideo maxime omnium habes esse, quia quidquid aliud est non sic est vere, et idcirco minus habet esse. Cur itaque dixit insipiens in corde suo : non est Deus, cum tam in promptu sit rationali menti te maxime omnium esse? cur, nisi quia stultus et insipiens?

CHAPITRE III.

Qu'on ne peut pas penser qu'il n'est pas.

Et cela, certes, existe si véritablement qu'il n'est pas même possible de le penser comme n'existant pas. Car on peut penser qu'il y a quelque chose qu'il est impossible de penser comme n'existant pas, et qui partant est plus grand que ce qu'il est possible de penser comme ne pas existant. Par conséquent, si ce au-dessus de quoi on ne peut rien penser de plus grand pouvait être pensé comme n'existant pas, cela même au-dessus de quoi on ne peut rien penser de plus grand ne serait pas ce au-dessus de quoi il est impossible de rien penser de plus grand; ce qui implique contradiction.

Ainsi donc il existe véritablement un être au-dessus duquel il est impossible de rien penser de plus grand, de telle manière qu'on ne peut même pas le penser comme n'existant pas; et cet être c'est vous, Seigneur notre Dieu. Vous êtes donc si véritablement, Seigneur mon Dieu, qu'il n'est pas même possible de vous penser comme n'existant pas, et c'est bien avec raison. Car si un esprit pouvait penser quelque chose de meilleur que vous, la créature s'élèverait au-dessus du créateur et le soumettrait à son jugement, ce qui est très absurde. Et en vérité toute autre chose, à l'exception de vous seul, peut être pensée comme n'existant pas; vous seul donc entre tous les êtres avez le plus véritablement l'existence et par conséquent vous l'avez au plus haut degré. Car tout autre être n'est pas aussi véritablement et par conséquent a l'existence à un moindre degré. Pourquoi donc *l'insensé a-t-il dit dans son cœur : Il n'y a point de Dieu*, lorsqu'il est si facile à un esprit raisonnable de voir que vous êtes le plus réellement de tout? pourquoi? si ce n'est parce qu'il est stupide et insensé?

CAPUT IV.

Quomodo insipiens dixit in corde suo quod cogitari non potest.

Verum quomodo dixit † in corde suo quod cogitare non potuit, aut quomodo cogitare non potuit quod dixit in corde, cum idem sit dicere in corde et cogitare? Quod si vere, imo quia vere et cogitavit, quia dixit in corde, et non dixit in corde, quia cogitare non potuit, non uno tantum modo dicitur aliquid in corde vel cogitatur. Aliter enim cogitatur res cum vox eam significans cogitatur, aliter cum idipsum quod res est intelligitur. Illo itaque modo potest cogitari Deus non esse, isto vero minime. Nullus quippe intelligens id quod Deus est, potest cogitare quia Deus non est, licet hæc verba dicat in corde aut sine ulla aut cum aliqua extranea significatione. Deus enim est id quo majus cogitari non potest. Quod qui bene intelligit, utique intelligit idipsum sic esse, ut nec cogitatione queat non esse. Qui ergo intelligit sic esse Deum, nequit eum non esse cogitare.

Gratias tibi, bone Domine, gratias tibi, quia quod prius credidi te donante, jam sic intelligo te illuminante, ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere.

CHAPITRE IV.

Comment l'insensé a dit dans son cœur ce qui ne peut être pensé.

Mais comment l'insensé a-t-il dit dans son cœur ce qu'il n'a pu penser, ou comment n'a-t-il pas pu penser ce qu'il a dit dans son cœur, puisque dire dans son cœur n'est autre chose que penser? Que si l'on peut dire que véritablement il l'a pensé, et que véritablement il l'a pensé parce qu'il l'a dit dans son cœur, et si en même temps on peut dire qu'il ne l'a pas dit dans son cœur parce qu'il n'a pas pu le penser, il s'ensuit qu'il y a plusieurs manières de dire dans son cœur ou de penser. Et en effet on pense autrement une chose lorsqu'on pense le mot qui la signifie, et autrement lorsqu'on conçoit ce qu'est la chose même. De la première manière on peut penser que Dieu n'est pas, mais nullement de la seconde. Certes, celui qui conçoit ce qu'est Dieu (FF) ne peut penser que Dieu n'est pas, quoiqu'il dise cette phrase dans son cœur, soit en n'y attachant aucun sens, soit en y attachant une signification étrangère. Car Dieu est l'être au-dessus duquel il est impossible de rien penser de plus grand. Or celui qui conçoit bien cet être, conçoit assurément qu'il est de telle manière que même par la pensée il ne peut pas ne pas être. Celui donc qui conçoit Dieu ainsi [comme un être au-dessus duquel il est impossible d'en penser un meilleur] ne peut pas penser qu'il n'est pas (GG).

Je vous remercie, ô bon Seigneur, je vous remercie, car ce que j'ai d'abord cru par le don que vous m'avez fait, je le conçois maintenant par la lumière dont vous m'éclairez, de telle manière que, si je ne voulais pas croire que vous êtes, je ne pourrais pas ne pas le concevoir.

CAPUT V.

Quod Deus sit quidquid melius est esse quam non esse, et solus existens per se omnia alia faciat ex nihilo.

Quid igitur es, Domine Deus, quo nihil majus valet cogitari? Sed quis es, nisi id quod summum omnium solum existens per seipsum, omnia alia fecit de nihilo? Quidquid enim hoc non est, minus est * quam quod cogitari possit; sed hoc de te cogitari non potest. Quod ergo bonum deest summo bono, per quod est omne bonum? Tu es itaque justus, verax, beatus, et quidquid melius est esse quam non esse; melius namque est esse justum quam non justum, beatum quam non beatum.

CAPUT VI.

Quomodo sit sensibilis, cum non sit corpus.

Verum cum melius sit † esse sensibilem, omnipotentem, misericordem, impassibilem, quam non esse, quomodo es sensibilis, si non es corpus? aut omnipotens, si omnia non potes? aut misericors simul et impassibilis? Nam si sola corporea sunt sensibilia, quoniam sensus circa corpus et in corpore sunt, quomodo es sensibilis, cum non sis corpus, sed summus spiritus, qui corpore melior est?

Sed si sentire non est nisi cognoscere, aut non

CHAPITRE V.

Que Dieu est tout ce qu'il vaut mieux être que n'être pas, et qu'existant seul par lui-même il fait tous les autres êtres de rien.

Qu'êtes-vous donc, Seigneur Dieu, au-dessus de qui rien ne peut être pensé? Et d'abord qui êtes-vous, sinon l'être suprême qui, seul existant par lui-même, a fait tous les autres êtres de rien? Car tout ce qui n'est pas cela est moins que ce qu'il est possible de penser; or ce qui est tel ne peut pas se penser de vous; donc rien de bon ne peut manquer au bien suprême par lequel est tout ce qui est bon. Par conséquent vous êtes juste, véritable, heureux, et tout ce qu'il vaut mieux être que n'être pas, car il vaut mieux être juste que ne l'être pas, heureux que ne pas l'être.

CHAPITRE VI.

Comment il est sensible, quoiqu'il ne soit pas corps.

Mais puisqu'il vaut mieux être sensible [capable de sentir], tout-puissant, miséricordieux, impassible, que n'avoir pas ces attributs, comment êtes-vous sensible si vous n'êtes pas corps, ou tout-puissant si vous ne pouvez pas tout, ou miséricordieux et impassible à la fois? En effet, si les êtres corporels seuls sont sensibles parce que les sens se trouvent autour du corps et dans le corps, comment êtes-vous sensible si vous n'êtes pas corps, mais l'esprit suprême qui est meilleur que le corps?

Mais si sentir n'est autre chose que connaître ou quel-

nisi ad cognoscendum † est, qui enim sentit cognoscit secundum sensuum proprietatem, ut per visum colores, per gustum sapores, non inconvenienter dicitur aliquo modo sentire, quidquid aliquo modo cognoscit.

Ergo, Domine, quamvis non sis corpus, vere tamen eo modo summe sensibilis es, quo summe omnia cognoscis, non quo animal corporeo sensu cognoscit.

CAPUT VII.

Quomodo sit omnipotens, cum multa non possit.

Sed † omnipotens quomodo es, si omnia non potes? Aut si non potes corrumpi, nec mentiri, nec facere verum esse falsum, † aut quod factum est non esse factum, et plura similiter, quomodo potes omnia? † An hoc posse non est potentia, sed impotentia? Nam qui hæc potest, quod sibi non expedit et quod non debet potest; quæ quanto magis potest, tanto magis adversitas et perversitas possunt in illum, et ipse minus contra illas. Qui ergo sic potest, non potentia potest, sed impotentia. Non enim ideo dicitur posse, quia ipse possit, sed quia impotentia sua facit aliud in se posse; sive aliquo † alio genere loquendi, sicut multa improprie dicuntur, ut cum ponimus esse pro non esse, et facere pro eo quod est non facere, aut pro nihil facere. Nam sæpe dicimus ei

que chose qui sert à connaître, puisque celui qui sent connaît selon la propriété des sens, comme les couleurs par la vue, les saveurs par le goût, il n'est pas inconvenable de dire qu'un être qui connaît de quelque manière sent en quelque sorte.

Ainsi donc, Seigneur, quoique vous ne soyez pas corps, il est cependant vrai que vous êtes souverainement sensible, en ce sens que vous connaissez souverainement toutes choses, et non comme un animal connaît par les sens corporels.

CHAPITRE VII.

Comment il est tout-puissant, quoiqu'il y ait beaucoup de choses qu'il ne peut pas.

Mais comment êtes-vous tout-puissant si vous ne pouvez pas tout? Ou bien si vous ne pouvez pas vous corrompre, ni mentir, ni faire que le vrai soit faux, ou que ce qui est fait ne soit pas fait et plusieurs autres semblables choses, comment pouvez-vous tout? Ou ce pouvoir serait-ce peut-être une impuissance plutôt qu'une puissance? Celui en effet qui peut faire de telles choses peut faire ce qui ne lui est pas avantageux et ce qu'il ne doit pas faire; et plus il les peut faire, plus l'adversité et le désordre ont de pouvoir sur lui et moins il a de force contre eux; par conséquent celui qui peut faire de semblables choses, ce n'est pas par puissance, mais par impuissance qu'il le peut. Car on ne dit pas qu'il peut faire ces choses parce qu'il est lui-même puissant, mais parce que son impuissance est cause qu'une autre chose a un pouvoir sur lui; ou, pour me servir d'autres termes, on dit qu'il peut faire ces choses dans un sens impropre,

qui rem aliquam esse negat : sic * est, quemadmodum dicis esse, cum magis proprie videatur dici : sic non est, quemadmodum dicis non esse. Item dicimus : iste sedet sicut ille facit, aut : iste quiescit sicut ille facit, cum sedere sit quiddam non facere, et quiescere sit nihil facere. Sic itaque cum quis dicitur habere potentiam faciendi aut patiendi quod sibi non expedit aut quod non debet, impotentia intelligitur per potentiam, quia quo plus habet hanc potentiam, eo adversitas et perversitas in illum sunt potentiores, et ille contra eas impotentior.

Ergo, Domine Deus, inde verius es omnipotens, quia nihil potes per impotentiam, et nihil potest contra te.

CAPUT VIII.

Quomodo sit misericors et impassibilis.

Sed et misericors simul et impassibilis quomodo es? Nam si es impassibilis, non compateris; si non compateris, non est tibi miserum cor ex compassione miseri, quod est esse misericordem. At si non es misericors, unde miseris est tanta consolatio? Quomodo ergo es et non es misericors, Domine, nisi quia es misericors secundum

comme nous employons souvent pour exprimer une chose des mots qui ne sont pas exacts, lorsque nous disons, par exemple, être pour ne pas être, faire pour ne pas faire ou pour rien faire. C'est ainsi que souvent nous disons à quelqu'un qui nie qu'une chose soit : il en est comme vous dites, quoiqu'il paraisse plus exact de dire : la chose en effet n'est pas, comme vous dites qu'elle n'est pas. Nous disons de la même manière : celui-ci est assis comme fait celui-là, ou celui-ci repose comme fait celui-là, quoique être assis soit une manière de ne pas faire et que reposer soit ne rien faire. Ainsi donc, lorsqu'on dit que quelqu'un a la puissance de faire ou de souffrir ce qui ne lui est pas avantageux ou ce qu'il ne doit pas faire, c'est impuissance que signifie le mot puissance, car plus il a de cette puissance, plus l'adversité et le désordre sont puissants contre lui et plus il est impuissant contre eux.

Ainsi donc, Seigneur Dieu, vous êtes d'autant plus véritablement tout-puissant que vous ne pouvez rien par impuissance et que rien ne prévaut contre vous.

CHAPITRE VIII.

Comment il est miséricordieux et impassible.

Mais comment êtes-vous miséricordieux et impassible à la fois? Car si vous êtes impassible, vous n'avez pas de compassion; si vous n'avez pas de compassion, votre cœur ne souffre pas par pitié pour le malheureux, ce qui est être miséricordieux? Et cependant si vous n'êtes pas miséricordieux, d'où vient cette grande consolation que les malheureux éprouvent? Comment donc êtes-vous et n'êtes-vous pas miséricordieux, Seigneur, si ce n'est

nos et non es secundum te? Es quippe secundum nostrum sensum, et non es secundum tuum. Etenim, cum tu respicis nos miseros, nos sentimus misericordis affectum, tu non sentis affectum. Et misericors es igitur, quia miseros salvas et peccatoribus tuis parcis, et misericors non es, quia nulla miseriæ compassione afficeris.

CAPUT IX.

Quomodo totus justus et summe justus parcat malis, et quod juste misereatur malis.

Verum malis quomodo parcis, si es totus justus et summe justus? Quomodo enim totus justus et summe justus facis aliquid non justum? Aut quæ justitia est merenti mortem æternam dare vitam sempiternam? Unde ergo, bone Deus, bone bonis et malis, unde tibi salvare malos, si hoc non est justum, et tu non facis aliquod non justum? An, quia bonitas tua est incomprehensibilis, latet hoc in luce inaccessibili quam inhabitas? Vere in altissimo et secretissimo bonitatis tuæ latet fons, unde manat fluvius misericordiæ tuæ. Nam cum * totus et summe justus sis, tamen idcirco etiam malis benignus es, quia totus summe bonus es. Minus namque bonus esses, si nulli malo esses benignus. Melior est enim qui et bonis et malis

que vous êtes miséricordieux par rapport à nous et que vous ne l'êtes pas quant à vous-même? En effet vous l'êtes pour compatir à nos misères, et vous ne l'êtes pas pour les ressentir. Car, lorsque vous nous regardez nous malheureux, nous sentons l'effet de votre miséricorde, mais vous n'éprouvez aucun sentiment pénible. Vous êtes donc miséricordieux, parce que vous sauvez les malheureux et que vous épargnez les pécheurs qui vous appartiennent, et vous n'êtes pas miséricordieux, en tant que vous n'éprouvez aucune souffrance capable d'altérer votre bonheur.

CHAPITRE IX.

Comment entièrement et souverainement juste, il pardonne aux méchants, et que c'est justement qu'il a pitié d'eux (HH).

Mais comment épargnez-vous les méchants si vous êtes entièrement et souverainement juste? Car étant entièrement et souverainement juste comment faites-vous quelque chose d'injuste? ou quelle justice y a-t-il à donner la vie éternelle à qui mérite la mort éternelle? D'où vient donc, ô bon Dieu, bon pour les bons et pour les méchants, d'où vient que vous sauvez les méchants, si cela n'est pas juste et si vous ne faites rien d'injuste? Est-ce parce que, votre bonté étant incompréhensible, ceci est caché dans la lumière inaccessible que vous habitez? Oui, c'est dans l'abîme le plus profond et le plus secret de votre bonté qu'est cachée la source d'où émane le fleuve de votre miséricorde. Car, quoique vous soyez entièrement et souverainement juste, vous êtes néanmoins porté à faire du bien même aux méchants, parce que vous êtes entièrement et souverainement bon. Vous se-

bonus est, quam qui bonis tantum est bonus; et melior est qui malis et puniendo et parcendo est bonus, quam qui puniendo tantum. Ideo ergo misericors es, quia totus et summe bonus es.

Et cum forsitan videatur cur bonis bona et malis mala retribuas, illud certe penitus est mirandum, cur tu, * totus et summe justus et nullo egens, malis et reis tuis bona retribuas. O altitudo bonitatis * tuæ, Deus! et videtur unde sis misericors, et non pervidetur. Cernitur unde flumen manat, et non perspicitur fons unde nascatur. Nam et de plenitudine bonitatis est, quia peccatoribus tuis pius es, et in altitudine † bonitatis latet, qua ratione hoc es. Etenim licet bonis bona et malis mala ex bonitate retribuas, ratio tamen justitiæ hoc postulare videtur. Cum vero malis bona † retribuis, et scitur quia summe bonus hoc facere voluit, et mirum est cur summe justus hoc velle potuit. O misericordia, de qua opulenta dulcedine et dulci opulentia nobis profluis! O immensitas bonitatis Dei, quo affectu amanda es peccatoribus! Justos enim salvas justitia comitante, † injustos vero liberas justitia † damnante; illos meritis adjuvantibus, istos meritis repugnantibus; illos bona quæ dedisti cognoscendo, istis mala quæ odisti ignoscendo. O immensa bonitas, quæ sic omnem intellectum excedis, veniat super me mi-

riez en effet moins bon, si vous ne vouliez du bien à aucun méchant; car celui qui est bon et pour les bons et pour les méchants est meilleur que celui qui l'est seulement pour les bons; de plus, celui qui est bon pour les méchants en punissant et en épargnant est meilleur que celui qui n'est bon pour eux qu'en les punissant. Vous êtes donc miséricordieux parce que vous êtes entièrement et souverainement bon.

Et tandis qu'on conçoit peut-être pourquoi vous distribuez des biens aux bons et des maux aux méchants, il est certes tout à fait étonnant que vous, qui êtes entièrement et souverainement juste et qui n'avez besoin de personne, vous accordiez des biens aux méchants et aux coupables. O profondeur de votre bonté! ô mon Dieu, on voit d'où vient votre miséricorde, mais on ne le pénètre pas; on aperçoit d'où émane le fleuve, mais on ne voit pas clairement la source d'où il naît. Car il vient de la plénitude de la bonté que vous êtes clément pour vos pécheurs, et il reste caché dans la profondeur de la bonté par quelle raison vous l'êtes. En effet, quoique ce soit par bonté que vous dispensiez des biens aux bons et que vous infligiez des maux aux méchants, il y a cependant une raison de justice qui semble exiger cela; mais quand vous accordez des biens aux méchants, on sait que celui qui est souverainement bon a voulu le faire et en même temps on s'étonne pourquoi celui qui est souverainement juste a pu le vouloir. O miséricorde! de quelle opulente douceur et de quelle douce opulence tu coules pour nous! O immensité de la bonté de Dieu! avec quelle affection tu devrais être aimée par les pécheurs! car vous sauvez les justes pendant que la justice les accompagne, que leurs mérites les aident et en reconnaissant en eux le bien que vous leur aviez ac-

sericordia illa, quæ de tanta opulentia tui procedit; influat in me, quæ profluit de te; parce per clementiam, ne ulciscaris per justitiam. Nam etsi difficile sit intelligere, quomodo misericordia tua non absit a tua justitia, necessarium tamen est credere, quia nequaquam adversatur justitiæ, quod exundat a bonitate, quæ nulla est sine justitia, imo vere concordat justitiæ. Nempe si misericors † es quia es summe bonus, et summe bonus non es nisi quia es summe justus, vere idcirco es misericors quia summe justus es. Adjuva me, juste et misericors Deus, cujus lucem quæro, adjuva me ut intelligam quod dico.

Vere ergo ideo misericors es quia justus. Ergone misericordia tua nascitur ex justitia tua? Ergone parcis malis ex justitia? Si sic est, Domine, si sic est, doce me quomodo est? An quia justum est te sic esse bonum, ut nequeas intelligi melior, et sic potenter operari, ut non possis cogitari † potentius. Quid enim hoc justius? Hoc utique non fieret, si esses bonus tantum retribuendo et non parcendo, et si faceres de non bonis tantum bonos, et non etiam de malis. Hoc itaque modo

cordé; mais vous délivrez les méchants pendant que la justice les condamne, que leurs mérites s'y opposent et en leur pardonnant le mal que vous haïssez. O bonté immense, qui surpasse si loin toute intelligence; oh, qu'elle vienne sur moi cette miséricorde qui découle de cette grande abondance de vous-même! qu'en s'échappant de votre sein elle s'écoule en moi! que votre miséricorde m'épargne afin que votre justice ne se venge pas de moi! Car quoiqu'il soit difficile de comprendre comment votre miséricorde n'est pas séparée de votre justice, il faut cependant croire que ce qui échappe à l'abondance de la bonté n'est pas opposé à la justice, puisque la bonté ne peut être sans la justice et s'accorde même véritablement avec elle. En effet, si vous êtes miséricordieux parce que vous êtes souverainement bon, et si vous n'êtes souverainement bon que parce que vous êtes souverainement juste, vous êtes véritablement miséricordieux parce que vous êtes souverainement juste. Aidez-moi donc, Dieu juste et miséricordieux, dont je cherche la lumière; aidez-moi, afin que je comprenne ce que je dis.

Vous êtes donc véritablement miséricordieux parce que vous êtes juste. Votre miséricorde naît-elle donc de votre justice? Est-ce donc par la justice que vous épargnez les méchants? S'il en est ainsi, Seigneur, oh! s'il en est ainsi, apprenez-moi comment cela est? Est-ce parce qu'il est juste que vous soyez tellement bon que vous ne puissiez être conçu meilleur, et que vous agissiez si puissamment que vous ne puissiez être conçu plus puissant? Qu'y a-t-il en effet de plus juste? Et assurément il n'en serait pas ainsi, si vous étiez bon seulement en récompensant et non en pardonnant, et si vous rendiez bons seulement ceux qui ne le sont pas et non les mé-

justum est, ut parcas malis et ut facias bonos de malis.

Denique, quod non juste fit non debet fieri, et quod non debet fieri injuste fit. Si ergo non juste malis misereris, non debes misereri; et si non debes misereri, injuste misereris. Quod si nefas est dicere, fas est credere te juste misereri malis.

CAPUT X.

Quomodo juste puniat et juste parcat malis.

Sed et justum est ut malos punias, quid namque justius quam ut boni bona et mali mala recipiant? Quomodo ergo et justum est ut malos punias, et justum est ut malis parcas? An alio modo juste punis malos, et alio modo juste parcis malis? Cum enim punis malos, justum est, quia illorum meritis convenit; cum vero parcis malis, justum est, non quia illorum meritis, sed quia † bonitati tuæ condecens est. Nam parcendo malis, ita justus es secundum te et non secundum nos, sicut misericors es secundum nos et non secundum te; quoniam salvando nos, quos juste perderes, sicut misericors es, non quia tu sentias affectum, sed quia nos sentimus effectum, ita justus es, non quia nobis reddas debi-

chants aussi. De cette manière donc il est juste que vous pardonniez aux méchants et que des méchants vous fassiez des bons.

Enfin ce qui ne peut se faire justement ne doit point se faire, et ce qui ne doit pas se faire se fait injustement. Si donc il n'est pas juste que vous preniez pitié des méchants, vous ne devez pas en prendre pitié; et si vous ne devez pas prendre pitié d'eux, c'est injustement que vous en prenez pitié. Or s'il n'est pas permis de parler ainsi, il faut croire que c'est justement que vous avez pitié des méchants.

CHAPITRE X.

Comment il punit justement les méchants et leur pardonne justement.

Mais il est juste aussi que vous punissiez les méchants; car qu'y a-t-il de plus juste sinon que les bons reçoivent du bien et les méchants du mal? Comment donc est-il juste à la fois et que vous punissiez les méchants et que vous leur pardonniez? Punissez-vous les méchants justement d'une manière et leur pardonnez-vous justement d'une autre? Lorsque vous punissez les méchants, cela est juste, parce que cela répond à leurs mérites; mais lorsque vous leur pardonnez, cela est juste, non parce qu'il convient à leurs mérites, mais parce qu'il convient à votre bonté. Car en pardonnant aux méchants vous êtes juste par rapport à vous et non conformément à nos actes, de même que vous êtes miséricordieux quant à nous et non quant à vous. En nous sauvant en effet, nous que vous pourriez justement perdre, vous êtes miséricordieux, non que vous éprouviez un sentiment de pitié,

tum, sed quia facis quod decet te summe bonum. Sic itaque sine repugnantia juste punis et juste parcis.

CAPUT XI.

Quomodo universæ viæ Domini misericordia et veritas, et tamen justus Dominus in omnibus viis suis.

Sed numquid etiam non est justum secundum te, Domine, ut malos punias? Justum quippe est te sic esse justum, ut justior nequeas cogitari. Quod nequaquam esses, si tantum bonis bona, et non malis mala redderes. Justior enim est qui et bonis et malis quam qui bonis tantum merita retribuit. Justum igitur est secundum te, juste et benigne Deus, et cum punis et cum parcis.

Vere igitur universæ viæ Domini misericordia et veritas, et tamen justus Dominus in omnibus viis suis. Et utique sine repugnantia, quia quos vis punire, non est justum salvari, et quibus vis parcere, non est justum damnari. Nam id solum justum est quod vis, et non justum quod non vis.

Sic ergo nascitur de justitia tua misericordia

mais en ce que nous sentons l'effet de votre clémence; de même vous êtes juste, non que vous nous rendiez ce qui nous est dû, mais en tant que vous faites ce qui convient à votre souveraine bonté. C'est donc ainsi que, sans qu'il y ait contradiction, vous punissez justement et vous pardonnez justement.

CHAPITRE XI.

Comment toutes les voies du Seigneur sont miséricorde et vérité, et comment le Seigneur est cependant juste dans toutes ses voies.

Mais ne serait-il pas encore juste, Seigneur, conformément à vos perfections, que vous punissiez les méchants? Car il est juste que vous soyez tellement juste que vous ne puissiez être pensé plus juste; ce que vous ne seriez point si vous accordiez seulement des biens aux bons et que vous ne rendissiez pas des maux aux méchants; car celui qui récompense les mérites des bons et des méchants est plus juste que celui qui récompense seulement ceux des bons. Il est donc juste conformément à votre nature, Seigneur juste et bon, et que vous punissiez et que vous pardonniez.

Il est donc vrai que *toutes les voies du Seigneur sont miséricorde et vérité*, et cependant il est vrai aussi que *le Seigneur est juste dans toutes ses voies;* et ces vérités ne sont pas contradictoires, parce qu'il n'est pas juste que ceux que vous voulez punir soient sauvés et que ceux que vous voulez sauver soient damnés. Car il n'y a de juste que ce que vous voulez et d'injuste que ce que vous ne voulez pas.

Ainsi donc c'est de votre justice que naît votre miséri-

tua, quia justum est te sic esse bonum, ut et parcendo sis bonus. Et hoc est forsitan, cur summe justus potest velle bona malis.

Sed si utcumque capi potest cur malos potes velle salvare, illud certe nulla ratione comprehendi potest, cur de similibus malis hos magis salves quam illos per summam bonitatem, et illos magis damnes quam istos per summam justitiam.

Sic ergo vere es sensibilis, omnipotens, misericors et impassibilis, quemadmodum vivens, sapiens, bonus, beatus, æternus, et quidquid melius est esse quam non esse.

CAPUT XII.

Quod Deus sit ipsa vita qua vivit, et sic de similibus.

Sed certe quidquid es, non per aliud es quam per te ipsum. Tu es igitur ipsa vita qua vivis, et sapientia qua sapis, et bonitas ipsa qua bonis et malis bonus es, et ita de similibus.

CAPUT XIII.

Quomodo solus sit incircumscriptus et æternus, cum alii spiritus sint incircumscripti et æterni.

Sed omne quod clauditur aliquatenus loco aut

corde, parce qu'il est juste que vous soyez bon de telle manière que vous soyez bon même en pardonnant. Et c'est peut-être là la raison pourquoi celui qui est souverainement juste peut vouloir du bien aux méchants.

Mais si l'on peut comprendre d'une manière quelconque pourquoi vous pouvez vouloir sauver les méchants, il est certes impossible de comprendre d'aucune manière pourquoi, entre de semblables méchants, vous sauvez plutôt ceux-ci que ceux-là par votre souveraine bonté et pourquoi vous condamnez les uns plutôt que les autres par votre souveraine justice.

Vous êtes donc véritablement sensible, tout-puissant, miséricordieux et impassible, de même que vous êtes vivant, sage, bon, heureux, éternel, et tout ce qu'il vaut mieux être que ne pas être.

CHAPITRE XII.

Que Dieu est la vie même dont il vit, et ainsi d'autres choses semblables.

Mais assurément tout ce que vous êtes, vous ne l'êtes pas par un autre que par vous-même. Vous êtes donc la vie même dont vous vivez, la sagesse par laquelle vous êtes sage, la bonté par laquelle vous êtes bon pour les bons et pour les méchants; et il en est de même d'autres semblables attributs.

CHAPITRE XIII.

Comment il est seul illimité et éternel, bien que d'autres esprits soient illimités et éternels.

Mais tout ce qui est de quelque manière enfermé par

tempore minus est quam quod nulla lex loci aut temporis coercet. Quoniam ergo majus te nihil est, nullus locus aut tempus te cohibet, sed ubique et semper es. Quod quia de te solo dici potest, tu solus incircumscriptus es et æternus. Quomodo igitur dicuntur et alii spiritus incircumscripti et æterni? Et quidem solus es æternus, quia solus omnium, sicut non desinis, sic non incipis esse. Sed solus quomodo es incircumscriptus? An creatus spiritus ad te collatus est circumscriptus, ad corpus vero incircumscriptus? Nempe omnino circumscriptum est quod, cum alicubi totum est, non potest simul esse alibi; quod de solis corporeis cernitur. Incircumscriptum vero, quod simul est ubique totum; quod de te solo intelligitur. Circumscriptum autem simul et incircumscriptum est quod, cum alicubi sit totum, potest simul esse totum alibi, non tamen ubique; quod de creatis spiritibus cognoscitur. Si enim non esset anima tota in singulis membris sui corporis, non sentiret tota in singulis. Tu ergo, Domine, singulariter es incircumscriptus et æternus, et tamen et alii spiritus sunt incircumscripti et æterni.

CAPUT XIV.

Quomodo et cur videtur et non videtur Deus a quærentibus eum.

An invenisti, anima mea, quod quærebas? Quæ-

le lieu et le temps est moindre que ce qui n'est astreint à aucune loi du lieu ou du temps. Puis donc que rien n'est plus grand que vous, aucun lieu ni aucun temps ne vous enferment, mais vous êtes partout et toujours; et parce que cela ne peut être affirmé que de vous seul, seul vous êtes illimité et éternel. Comment donc les autres esprits sont-ils aussi dits illimités et éternels? Seul, il est vrai, vous êtes éternel, parce que seul entre tous les êtres, comme vous ne finirez pas, de même vous n'avez pas commencé d'être. Mais comment êtes-vous seul illimité? Serait-ce que l'esprit créé, comparé à vous, est limité, et que comparé au corps il est illimité? On appelle entièrement limité ce qui, étant tout entier quelque part, ne peut pas être en même temps ailleurs, ce que nous voyons appartenir aux êtres corporels seuls; on appelle entièrement illimité ce qui est à la fois tout entier partout, ce qui ne s'entend que de vous seul; et on nomme limité et illimité à la fois ce qui, étant tout entier quelque part, peut en même temps être tout entier ailleurs, mais non partout, ce qu'on sait être propre aux esprits créés; car si l'âme n'était pas tout entière dans chacun des membres de son corps, elle ne sentirait pas tout entière dans chacun d'eux. Vous êtes donc, Seigneur, seul illimité et éternel, quoique les autres esprits soient aussi illimités et éternels.

CHAPITRE XIV.

Comment et pourquoi Dieu est vu et n'est pas vu de ceux qui le cherchent (HH).

As-tu trouvé, mon âme, ce que tu cherchais? Tu cher-

rebas Deum, † et invenisti eum esse quiddam summum omnium quo nihil melius cogitari potest, et hoc esse ipsam vitam, lucem, sapientiam, bonitatem, æternam beatitudinem et beatam æternitatem, et hoc esse ubique et semper. Nam si non invenisti Deum tuum, quomodo est ille hoc quod invenisti, et quod illum tam certa veritate et vera certitudine intellexisti? Si vero invenisti, quid est quod non sentis quod invenisti? Cur non te sentit, Domine Deus, anima mea, si invenit te? An non invenit quem invenit esse lucem et veritatem? Quomodo namque intellexit hoc, nisi videndo lucem et veritatem? Aut potuit omnino aliquid intelligere de te, nisi per lucem tuam et veritatem tuam? Si ergo vidit lucem et veritatem, vidit te; si non vidit te, non vidit lucem nec veritatem. An et veritas et lux est quod vidit, et tamen nondum te vidit, quia vidit te aliquatenus, et non vidit te sicuti es?

Domine Deus meus, formator et reformator meus, dic desideranti animæ meæ quid aliud es quam quod vidit, ut pure videat quod desiderat. Intendit se ut plus videat, et nihil videt ultra hoc quod vidit nisi tenebras; imo non videt tenebras, quæ nullæ sunt in te, sed videt se non plus posse videre propter tenebras suas.

Cur hoc, Domine, cur hoc? Tenebratur oculus ejus infirmitate sua, aut reverberatur fulgore tuo? Sed certe et tenebratur in se et reverberatur a te. Utique et obscuratur sua brevitate, et

chais Dieu; tu as trouvé qu'il est l'être suprême au-dessus duquel on ne peut rien penser de meilleur, et que cet être est la vie même, la lumière, la sagesse, la bonté, l'éternelle béatitude et la bienheureuse éternité, de plus qu'il est partout et toujours. Car, si tu n'as pas trouvé ton Dieu, comment est-il ce que tu as trouvé, et ce que tu as compris, avec une vérité si certaine et avec une certitude si vraie, être lui? Mais si tu l'as trouvé, pourquoi ne sens-tu pas ce que tu as trouvé? Pourquoi, Seigneur Dieu, mon âme ne vous sent-elle pas, si elle vous a trouvé? N'a-t-elle pas trouvé celui qu'elle a trouvé être la lumière et la vérité? Car comment a-t-elle compris cela, sinon en voyant la lumière et la vérité? Ou a-t-elle pu comprendre quoi que ce soit qui vous concerne, autrement que par votre lumière et par votre vérité? Si donc elle a vu la lumière et la vérité, elle vous a vu; et si elle ne vous a point vu, elle n'a vu ni la lumière ni la vérité. Serait-ce que c'est bien et la vérité et la lumière ce qu'elle a vu, et que cependant elle ne vous a pas encore vu parce qu'elle vous a vu à un certain point, et qu'elle ne vous a pas vu tel que vous êtes?

Seigneur, mon Dieu, mon créateur et mon réparateur, dites à mon âme brûlant de désir, dites lui ce que vous êtes autre que ce qu'elle a vu, afin qu'elle voie purement ce qu'elle désire. Elle s'efforce de voir plus, et elle ne voit au-delà de ce qu'elle a vu rien que des ténèbres. Ou plutôt elle ne voit pas de ténèbres, qui n'existent point en vous; mais elle voit qu'elle ne peut rien voir de plus à cause de ses propres ténèbres.

Pourquoi cela, Seigneur, pourquoi? Son œil est-il obscurci par sa faiblesse ou ébloui par votre splendeur? Oui, certes, il est obscurci en lui-même et ébloui par vous; en effet il est arrêté par sa faible portée et il est

obruitur tua immensitate. Vere et contrahitur angustia sua, et vincitur amplitudine tua. Quanta namque est lux illa, de qua micat omne verum, quod rationali menti lucet! Quam ampla est illa veritas, in qua est omne quod verum est, et extra quam non nisi nihil et falsum est! Quam immensa est, quæ uno intuitu videt quæcumque facta sunt, et a quo, et per quem, et quomodo de nihilo facta sunt! Quid puritatis, quid simplicitatis, quid certitudinis et splendoris † ibi est! Certe, plus quam a creatura valeat intelligi.

CAPUT XV.

Quod major sit quam cogitari possit.

Ergo, Domine, non solum es quo majus cogitari nequit, sed es quiddam majus quam cogitari possit. Quoniam namque valet cogitari esse aliquid hujusmodi, si tu non es hoc ipsum, potest cogitari aliquid majus te; quod fieri nequit.

CAPUT XVI.

Quod hæc sit lux inaccessibilis quam inhabitat.

Vere, Domine, hæc est lux inaccessibilis, in qua habitas; vere enim non est aliud quod † hanc penetret, ut ibi te pervideat. Vere ideo hanc non video, quia nimia mihi est; et tamen quidquid

accablé par votre immensité; véritablement ses bornes étroites le resserrent et votre grandeur illimitée le dépasse. Car, combien elle est grande, cette lumière d'où jaillit et brille tout ce qui luit de vrai aux yeux de l'âme raisonnable! Combien elle est vaste, cette vérité dans laquelle est tout ce qui est vrai, et hors de laquelle il n'y a que néant et fausseté! Combien elle est immense, elle qui voit d'un seul coup d'œil toutes les choses qui ont été faites, et de qui, par qui et comment elles ont été faites de rien! Que de pureté, que de simplicité, que de certitude et que de splendeur se trouvent là! Assurément plus qu'une créature ne saurait comprendre.

CHAPITRE XV.

Qu'il est plus grand qu'on ne peut penser.

Ainsi donc, Seigneur, vous n'êtes pas seulement un être au-dessus duquel on ne peut rien penser de plus grand, mais vous êtes quelque chose de plus grand que ce qu'il est possible de penser. Car puisqu'il est possible de penser qu'il y a un tel être, si vous n'étiez pas cet être même, on pourrait penser quelque chose de plus grand que vous, ce qui est impossible.

CHAPITRE XVI.

Que c'est là la lumière inaccessible qu'il habite.

Vraiment, Seigneur, c'est là la lumière inaccessible que vous habitez; car il n'y a point d'autre être qui la pénètre pour vous y voir clairement; et la raison pour laquelle je ne la vois pas, c'est qu'elle est trop forte

video, per illam video; sicut infirmus oculus, quod videt, per lucem solis videt, quam in ipso sole nequit aspicere. Non potest intellectus meus ad illam; nimis fulget, non capit illam, nec suffert oculus animæ meæ diu intendere in illam. Reverberatur fulgore, vincitur amplitudine, obruitur immensitate, confunditur capacitate. O summa et inaccessibilis lux! O tota et beata veritas, quam longe es a me, qui tam prope tibi sum! Quam remota es a conspectu meo, qui sic præsens sum conspectui tuo! Ubique es tota præsens, et non te video. In te moveor et in te sum, et ad te non possum accedere. Intra me et circa me es, et non te sentio.

CAPUT XVII.

Quod in Deo sit harmonia, odor, sapor, lenitas, pulchritudo, suo ineffabili modo.

Adhuc lates, Domine, animam meam in luce et beatitudine tua, et idcirco versatur illa adhuc in tenebris et miseria sua. Circumspicit enim, et non videt pulchritudinem tuam. Auscultat, et non audit harmoniam tuam. Olfacit, et non percipit odorem tuum. Gustat, et non cognoscit saporem tuum. Palpat, et non sentit † lenitatem tuam. Habes enim hæc, Domine Deus, in te tuo ineffabili modo, qui ea dedisti rebus a te creatis suo sensibili modo; sed obriguerunt, sed obstupuerunt,

pour moi. Et cependant tout ce que je vois, je le vois par elle, de même que l'œil faible de notre corps voit tout ce qu'il voit par la lumière du soleil laquelle il lui est impossible de regarder dans le soleil même. Mon esprit ne peut pas regarder cette lumière en face; elle brille trop, il ne la comprend pas, ni l'œil de mon âme ne peut fixer longtemps son regard sur elle, il est ébloui par son éclat, il est dépassé par sa grandeur, il est accablé par son immensité, il est confondu par son étendue. O lumière suprême et inaccessible! ô vérité totale et heureuse! combien tu es loin de moi qui suis si près de toi! Combien tu es éloignée de ma vue, tandis que je suis si présent à la tienne! Tu es partout tout entière présente, et je ne te vois pas! Je me meus en toi, je suis en toi, et je ne puis parvenir jusqu'à toi! Tu es au-dedans de moi et autour de moi, et je ne te sens point.

CHAPITRE XVII.

Qu'il y a en Dieu harmonie, odeur, saveur, douceur, beauté, d'une manière ineffable qui lui est propre.

Vous êtes encore caché à mon âme, Seigneur, dans votre lumière et dans votre bonheur, et c'est pour cette raison qu'elle se trouve encore dans ses ténèbres et dans sa misère. Car elle tourne la vue de toutes parts et ne voit point votre beauté, elle écoute et n'entend point votre harmonie, elle flaire et ne perçoit point votre odeur, elle goûte et ne connaît point votre saveur, elle palpe et ne sent pas votre douceur (II). Sans doute, Seigneur Dieu, vous possédez toutes ces propriétés en vous d'une manière ineffable qui n'appartient qu'à vous, puisque vous les avez données aux choses créées d'une ma-

sed obstructi sunt sensus animæ meæ vetusto languore peccati.

CAPUT XVIII.

Quod in Deo, nec in æternitate ejus, quæ ipse est, nullæ sint partes.

Et iterum ecce turbatio, ecce iterum obviat mœror et luctus quærenti gaudium et lætitiam. Sperabat jam anima mea satietatem, et ecce iterum obruitur egestate. Affectabam jam comedere, et ecce magis † cepi esurire. Conabar assurgere ad lucem Dei, et recidi in tenebras meas; imo non modo cecidi in eas, sed sentio me involutum in eis. Ante cecidi quam conciperet me mater mea. Certe in illis conceptus sum, et cum earum obvolutione natus sum. † Olim in illo certe omnes cecidimus, in quo omnes peccavimus. In illo omnes perdidimus, qui facile tenebat, et male sibi et nobis perdidit, quod cum volumus quærere nescimus, cum quærimus non invenimus, çum invenimus non est quod quærimus. Adjuva me, tu, propter bonitatem tuam, Domine. Quæsivi vultum tuum, vultum tuum, Domine, requiram, ne avertas faciem tuam a me. † Releva me de me ad te. Munda, sana, acue, illumina oculum mentis meæ, ut intueatur te. Recolligat vires suas anima mea, et toto intellectu iterum intendat ad te, Domine. Quid es, Domine, quid es? quid te intelliget cor meum? Certe, vita es,

nière sensible qui leur est propre; mais les sens de mon âme sont endurcis, engourdis, obstrués par la langueur invétérée du péché.

CHAPITRE XVIII.

Qu'il n'y a point de parties en Dieu, ni dans son éternité, qu'il est lui-même.

Me voici donc de nouveau dans le trouble, voici de nouveau le chagrin et le deuil, tandis que je cherche la joie et l'allégresse. Mon âme espérait déjà qu'elle allait être rassasiée, et la voilà de nouveau accablée par l'indigence. Je me disposais déjà à manger, et voilà que la faim se fait plus vivement sentir. Je m'efforçais de m'élever à la lumière de Dieu, et je suis retombé dans mes ténèbres; bien plus, non seulement j'y suis retombé, mais je m'y sens enveloppé. Je suis tombé avant d'avoir été conçu par ma mère. Certes, j'ai été conçu dans ces ténèbres et je suis né enveloppé dans elles. Nous sommes certainement tous tombés dans celui dans lequel nous avons tous péché; en lui, qui pouvait garder si facilement et qui a perdu malheureusement pour lui et pour nous, nous avons perdu ce que, quand nous voulons le chercher, nous ne connaissons pas, quand nous le cherchons, nous ne trouvons pas, et quand nous le trouvons, il n'est pas ce que nous cherchons. Aidez-moi à cause de votre bonté, Seigneur. *J'ai cherché votre visage; je rechercherai votre visage, Seigneur, ne détournez pas de moi votre face!* (Psal. XXVI). Relevez-moi de moi à vous! Purifiez, guérissez, aiguisez, éclairez l'œil de mon esprit, afin qu'il vous voie. Que mon âme recueille ses forces, et que de tout l'effort de son intelligence elle se porte de nouveau

sapientia es, veritas es, bonitas es, beatitudo es, æternitas es, et omne verum bonum es. Multa sunt hæc; non potest angustus intellectus meus tot uno intuitu simul videre, ut omnibus simul delectetur. Quomodo ergo, Domine, es omnia hæc? An sunt partes tui, an potius unumquodque horum est totum quod es? Nam quidquid partibus est junctum, non est omnino unum, sed quodammodo plura, et diversum a seipso, et vel actu vel intellectu dissolvi potest; quæ aliena sunt a te, quo nihil melius cogitari potest.

Nullæ igitur partes sunt in te, Domine, nec es plura, sed sic es unum quoddam et † idem ipsum, ut in nullo tibi ipsi sis dissimilis; imo tu es ipsa unitas, nullo intellectu divisibilis. Ergo vita et sapientia et reliqua non sunt partes tui, sed omnia sunt unum, et unumquodque horum est totum quod es et quod sunt reliqua omnia. Quomodo ergo nec tu habes partes, nec tua æternitas, quæ tu es, nusquam et numquam est pars tua aut æternitatis tuæ, sed ubique totus es, et æternitas tua tota est semper.

vers vous, Seigneur. Qu'êtes-vous, Seigneur, qu'êtes-vous? que doit penser mon cœur pour concevoir ce que vous êtes? Certainement vous êtes la vie, vous êtes la sagesse, vous êtes la vérité, vous êtes la bonté, vous êtes la béatitude, vous êtes l'éternité, et vous êtes tout véritable bien. Ce sont là beaucoup de choses, mon intelligence étroite ne peut pas voir tant de choses d'un seul coup d'œil pour jouir de toutes à la fois. Comment donc, Seigneur, êtes-vous tout cela? Sont-ce des parties de vous, ou chacune d'elles est-elle plutôt tout ce que vous êtes? Car tout ce qui est composé de parties n'est pas tout-à-fait un, mais il est en quelque manière plusieurs et différent de lui-même, et on peut le décomposer ou réellement ou par la pensée. Or cela est en opposition avec vous, au-dessus de qui il est impossible de penser rien de meilleur.

Il n'y a donc point de parties en vous, Seigneur, et vous n'êtes pas plusieurs; mais vous êtes tellement quelque chose d'un et d'identique à vous-même, que vous n'êtes en rien dissemblable à vous-même; bien plus, vous êtes l'unité même, indivisible par la pensée. Donc la vie, la sagesse et les autres perfections ne sont pas des parties de vous, mais elles sont toutes une seule chose, et chacune d'elles est tout ce que vous êtes et ce que sont toutes les autres. Ainsi, de même que vous n'avez point de parties, de même votre éternité, qui est vous-même, n'est nulle part ni jamais une partie de vous ou de votre éternité; mais vous êtes partout tout entier, et votre éternité est toujours tout entière.

CAPUT XIX.

Quod non sit in loco aut tempore, sed omnia sint in illo.

Sed si per æternitatem tuam fuisti et es et eris, et fuisse non est † esse vel futurum esse, et esse non est fuisse vel futurum esse, † et futurum esse non est fuisse vel esse, quomodo æternitas tua tota est semper? An de æternitate tua nihil præterit, ut jam non sit, nec aliquid futurum est, quasi nondum sit? Non ergo fuisti heri aut eris cras; sed heri et hodie et cras es; imo non heri nec hodie nec cras es, sed simpliciter extra omne es tempus. Nam nihil aliud est heri et hodie et cras quam in tempore; tu autem, licet nihil sit sine te, non es tamen in loco aut tempore, sed omnia sunt in te; nihil enim te continet, sed tu contines omnia.

CAPUT XX.

Quod sit ante et ultra omnia etiam æterna.

Tu ergo imples et complecteris omnia, tu es ante et ultra omnia. Et quidem ante omnia es, quia, antequam fierent, tu es. Ultra omnia vero quomodo es? Qualiter enim † es ultra ea quæ finem non habebunt? An quia illa sine te nullatenus esse possunt; tu autem nullo modo minus es, etiamsi illa redeant in nihilum? Sic enim quo-

CHAPITRE XIX.

Qu'il n'est ni dans le lieu ni dans le temps, mais que toutes choses sont en lui.

Mais si par votre éternité vous avez été, vous êtes et vous serez, et si avoir été n'est pas être ni devoir être, si être n'est pas avoir été ni devoir être, et si devoir être n'est pas avoir été ni être, comment votre éternité est-elle toujours tout entière? Serait-ce que rien d'elle n'est passé de manière à n'être plus, et que rien d'elle n'est à venir comme s'il n'était pas encore? Vous n'avez donc pas été hier et vous ne serez pas demain, mais vous êtes hier, aujourd'hui et demain, ou plutôt vous n'êtes ni hier ni aujourd'hui ni demain, mais vous êtes simplement en dehors de tout temps. Car hier, aujourd'hui et demain ne sont que dans le temps; vous au contraire, quoique rien ne soit sans vous, vous n'êtes cependant ni dans le lieu ni dans le temps, mais toutes choses sont en vous, car rien ne vous contient, mais vous contenez tout.

CHAPITRE XX.

Qu'il est avant et après tout, même ce qui est éternel.

Vous remplissez donc et vous embrassez toutes choses, vous êtes avant et au-delà de toutes choses. Vous êtes avant, parce que vous étiez avant qu'elles fussent; mais comment êtes-vous au-delà? Car de quelle manière pouvez-vous être au-delà de ces êtres qui n'auront pas de fin? Est-ce parce qu'ils ne sauraient aucunement être sans vous, et que vous ne seriez d'aucune manière moins que vous n'êtes alors même qu'eux ils rentreraient dans le

dammodo es ultra illa. An etiam, quia illa cogitari possunt habere finem, tu vero nequaquam? Nam sic illa quidem habent finem quodammodo, tu vero nullo modo. Et certe quod nullo modo habet finem, ultra illud est quod aliquo modo finitur. An hoc quoque modo transis omnia etiam æterna, quia tua et illorum æternitas tota tibi præsens est, cum illa nondum habeant de sua æternitate quod venturum est, sicut jam non habent quod præteritum est? Sic quippe semper es ultra illa, cum semper ibi sis præsens, seu cum illud semper sit tibi præsens, ad quod illa nondum pervenerunt.

CAPUT XXI.

An hoc sit seculum seculi, sive secula seculorum.

An ergo hoc est seculum seculi, sive secula seculorum? Sicut enim seculum temporum continet omnia temporalia, sic tua æternitas continet etiam ipsa secula temporum. Quæ seculum est quidem propter indivisibilem unitatem, secula vero propter interminabilem immensitatem. Et quamvis ita sis magnus, Domine, ut omnia sint te plena et sint in te, sic tamen es sine omni spatio, ut nec medium nec dimidium nec ulla pars sit in te.

néant? Car de cette façon vous êtes en quelque manière au-delà d'eux. Est-ce de plus parce qu'on peut les penser comme ayant une fin, tandis qu'il est tout-à-fait impossible de vous penser ainsi? Car de cette manière ils ont en quelque sorte une fin, mais vous n'en avez d'aucune manière. Et assurément ce qui n'a pas de fin d'aucune manière est au-delà de ce qui finit en quelque façon. Est-ce encore que vous dépassez tous les êtres même éternels, parce que votre éternité et la leur vous est présente tout entière, tandis qu'eux ils n'ont pas encore de leur éternité ce qui est à venir, de même qu'ils n'ont plus ce qui en est passé? En effet de cette manière vous êtes toujours au-delà d'eux, puisque vous êtes toujours présent là où ils ne sont pas encore parvenus, ou plutôt puisque cela vous est toujours présent.

CHAPITRE XXI.

Si c'est là le siècle du siècle ou les siècles des siècles.

Est-ce donc là le siècle du siècle ou les siècles des siècles? Car, comme le siècle des temps contient toutes les choses temporelles, ainsi votre éternité contient encore les siècles mêmes des temps. Elle est appelée le siècle à cause de son indivisible unité et les siècles à cause de son interminable immensité. Et quoique vous soyez tellement grand, Seigneur, que tout est plein de vous et que tout est en vous, vous êtes cependant tellement sans aucun espace qu'en vous il n'y a ni milieu ni moitié ni partie quelconque.

CAPUT XXII.

Quod sit solus quod est et qui est.

Tu solus ergo, Domine, es quod es, et tu es qui es. Nam quod aliud est in toto et aliud in partibus, et in quo aliquid est mutabile, non omnino est quod est. Et quod incepit a non esse, et potest cogitari non esse, et nisi per aliud subsistat redit in non esse, et quod habet fuisse quod jam non est, et futurum esse quod nondum est, id non est proprie et absolute. Tu vero es quod es, quia quidquid aliquando aut aliquo modo es, hoc totus et semper es. Et tu es qui proprie et simpliciter es, quia nec habes fuisse aut futurum esse, sed tantum præsens esse, nec potes cogitari aliquando non esse. † Et vita es, et lux, et sapientia, et beatitudo, et æternitas, et multa hujusmodi bona; et tamen non es nisi unum et summum bonum, tu tibi omnino sufficiens, et nullo indigens, quo omnia indigent ut sint et ut bene sint.

CAPUT XXIII.

Quod hoc bonum sit pariter Pater et Filius et Spiritus Sanctus, et hoc sit unum necessarium, quod est omne et totum et solum bonum.

Hoc bonum es, tu, Deus Pater; hoc est Verbum tuum, id est, Filius tuus. Etenim non potest aliud

CHAPITRE XXII.

Qu'il est seul ce qui est et celui qui est.

Vous seul donc, Seigneur, vous êtes ce que vous êtes et vous êtes celui qui est. Car ce qui est autre dans son entier et autre dans ses parties et ce qui est en quelque chose sujet au changement, cela n'est pas entièrement ce qu'il est. Et ce qui a commencé du néant, ce qu'on peut penser comme n'étant pas, ce qui, s'il ne subsiste pas par un autre, rentre dans le néant, ce qui a un passé qui n'est plus et un futur qui n'est pas encore, cela n'est pas proprement et absolument. Mais vous êtes ce que vous êtes, parce que tout ce que vous êtes une fois ou de quelque manière, vous l'êtes tout entier et toujours. Et vous êtes celui qui est proprement et simplement, parce que vous n'avez ni passé, ni futur, mais seulement un présent, et qu'on ne peut vous penser comme n'étant pas un jour. Vous êtes aussi la vie, la lumière, la sagesse, la béatitude, l'éternité et beaucoup de biens semblables, et cependant vous n'êtes qu'un seul bien suprême, vous suffisant entièrement à vous-même et n'ayant besoin de rien, mais dont tous les autres êtres ont besoin pour être et pour être bien.

CHAPITRE XXIII.

Que ce bien est également le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Que c'est l'unique nécessaire, qui est tout bien, tout entier bien et seul bien.

Ce bien c'est vous, ô Dieu Père! ce bien c'est aussi votre Verbe, c'est-à-dire votre Fils. Car dans le Verbe par

quam quod es, aut aliquid majus vel minus te esse in Verbo quo te ipsum dicis, quoniam Verbum tuum sic est verum, quomodo tu verax; et idcirco est ipsa veritas, sicut tu, non alia quam tu; et sic es tu simplex, ut de te non possit nasci aliud quam quod tu es. Hoc ipsum est Amor unus et communis tibi et Filio tuo, id est, Sanctus Spiritus ab utroque procedens. Nam idem amor non est impar tibi aut Filio tuo, quia tantum amas te et illum, et ille te et seipsum, quantus es tu et ille; nec est aliud a te et ab illo, quod dispar non sit tibi et illi; nec de summa simplicitate potest procedere aliud quam quod † est de quo procedit. Quod autem est singulus quisque, hoc est tota Trinitas simul, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, quoniam singulus quisque non est aliud quam summe simplex unitas et summe una simplicitas, quæ nec multiplicari, nec aliud et aliud esse potest. Porro unum est necessarium. Porro hoc est illud unum necessarium, in quo est omne bonum, imo quod est omne et unum † et totum et solum bonum.

CAPUT XXIV.

Conjectatio quale et quantum sit hoc bonum.

Excita nunc, anima mea, et erige totum intellectum tuum, et cogita, quantum potes, quale et

lequel vous vous parlez vous-même il ne peut y avoir autre chose que ce que vous êtes, ni rien de plus, ni rien de moins; car votre Verbe est vrai comme vous êtes véritable, et pour cette raison il est la vérité même comme vous, non une autre que vous; et vous êtes tellement simple que de vous il ne peut naître quelque autre chose que ce que vous êtes. Ce bien, c'est encore l'Amour un et commun à vous et à votre Fils, c'est-à-dire l'Esprit Saint procédant de l'un et de l'autre. Car cet Amour n'est pas inégal à vous ou à votre Fils, parce que vous vous aimez et vous aimez votre Fils, et lui il vous aime et s'aime, autant que vous êtes et qu'il est; et cet Amour n'est pas une chose différente de vous et de votre Fils laquelle serait seulement égale à vous et à lui, car celui qui procède de la suprême simplicité [quoiqu'il soit une autre personne] ne peut être une chose autre que ce dont il procède. Or ce qu'est chacun en particulier, la Trinité tout entière, le Père, le Fils et le Saint-Esprit l'est; car chacun en particulier n'est autre chose que l'unité souverainement simple et la simplicité souverainement une, qui ne peut se multiplier ni être différente d'elle-même. Or il n'y a qu'une seule chose nécessaire, et cette unique chose nécessaire est ce en quoi est tout bien, ou plutôt ce qui est tout bien, bien un, bien tout entier et seul bien.

CHAPITRE XXIV.

Conjecture sur la question de savoir quel et combien grand est ce bien.

Maintenant, ô mon âme, réveille et élève toute ton intelligence, et pense, autant qu'il t'est possible, quel

quantum sit illud bonum. Si enim singula bona delectabilia sunt, cogita intente quam delectabile sit illud bonum, quod continet jucunditatem omnium bonorum, et non qualem in rebus creatis sumus experti, sed tanto differentem, quanto differt creator a creatura. Si enim bona est vita creata, quam bona est vita creatrix? Si jucunda est salus facta, quam jucunda est salus quæ fecit omnem salutem? Si amabilis est sapientia in cognitione rerum conditarum, quam amabilis est sapientia quæ omnia condidit ex nihilo? Denique, si multæ et magnæ delectationes sunt in rebus delectabilibus, qualis et quanta delectatio est in illo qui fecit ipsa delectabilia.

CAPUT XXV.

Quæ et quanta bona sint fruentibus eo.

O qui hoc bono fruetur! † Quid illi erit, et quid illi non erit? Certe, quidquid volet, erit, et quod nolet, non erit. Ibi quippe erunt bona corporis et animæ, qualia nec oculus vidit, nec auris audivit, nec cor hominis cogitavit. Cur ergo per multa vagaris, homuncio, quærendo bona animæ tuæ et corporis tui? Ama unum bonum, in quo sunt omnia bona, et sufficit. Desidera simplex bonum, quod est omne bonum, et satis est. Quid enim amas, caro mea, quid desideras, anima mea? Ibi est, ibi est quidquid amatis, quidquid desideratis.

est ce bien et combien il est grand. Car, si tous les biens sont délectables, réfléchis attentivement combien doit être délectable ce bien qui contient l'agrément de tous les biens, agrément non tel que nous en avons éprouvé dans les choses créées, mais qui en diffère autant que le créateur diffère de la créature. En effet, si la vie créée est bonne, combien doit l'être la vie créatrice? Si la santé produite est agréable, combien doit être agréable la santé qui a fait toute santé? Si la sagesse est aimable dans la connaissance des choses créées, combien doit être aimable la sagesse qui a tout créé de rien? Enfin, s'il se trouve beaucoup et de grands agréments dans les choses délectables, quel et combien grand plaisir doit se trouver dans celui qui a fait les choses délectables elles-mêmes?

CHAPITRE XXV.

Quel et combien grand est le bonheur de ceux qui en jouissent.

O bonheur de celui qui jouira de ce bien! Qu'aura-t-il et que n'aura-t-il pas? Certes, il aura tout ce qu'il voudra et il n'aura pas ce qu'il ne voudra point. Car là il y aura des biens du corps et de l'âme tels que l'œil n'en a point vu, que l'oreille n'en a point entendu, et que le cœur de l'homme n'en a point pensé. Pourquoi donc, pauvre homme, erres-tu à travers tant de choses pour chercher les biens de ton âme et de ton corps? Aime l'unique bien dans lequel sont tous les biens, et il suffit. Désire le bien sans mélange qui est tout bien, et c'est assez. En effet, qu'aimes-tu, ma chair, que désires-tu, mon âme? Là est, oui là est tout ce que vous aimez, tout ce que vous désirez.

Si delectat pulchritudo? Fulgebunt justi sicut sol. Si velocitas, aut fortitudo, aut libertas corporis, cui nihil obsistere possit? Erunt similes Angelis Dei, quia seminatur corpus animale, et * surget corpus spirituale, potestate utique, non natura. Si longa et salubris vita? Ibi est sana æternitas et æterna sanitas, quia justi in perpetuum vivent, et salus justorum a Domino. Si satietas? Satiabuntur, cum apparuerit gloria Dei. Si ebrietas? Inebriabuntur ab ubertate domus Dei. Si melodia? Ibi Angelorum chori concinunt sine fine Deo. Si quælibet non immunda, sed munda voluptas? Torrente voluptatis tuæ potabis eos Deus. Si sapientia? Ipsa Dei sapientia ostendet eis seipsam. Si amiticia? Diligent Deum plus quam seipsos, et invicem tamquam seipsos, et Deus illos plusquam illi seipsos; quia illi illum et se * et invicem per illum, et ille se et illos per seipsum. Si concordia? Omnibus illis erit una voluntas, quia nulla illis erit nisi sola Dei voluntas. Si potestas? Omnipotentes erunt suæ voluntatis ut Deus suæ. Nam sicut poterit Deus quod volet per seipsum, ita poterunt illi quod volent per illum; quia sicut illi non aliud volent quam quod ille, ita ille volet quidquid illi volent, et quod ille volet non poterit non esse. Si honor et divitiæ? Deus servos suos bonos et fideles supra multa constituet, imo filii Dei et dii vocabuntur † et erunt, et ubi erit Filius ejus, ibi erunt et illi, hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi. Si vera securitas? Certe ita certi

Si c'est la beauté qui vous plaît? *Les justes brilleront comme le soleil* (MATTH. XIII). Si vous êtes charmés par la vélocité, la force ou la liberté du corps que rien ne saurait arrêter? *Ils seront semblables aux Anges de Dieu*, parce que *il est semé corps animal et il ressuscitera corps spirituel* (I COR. XV), spirituel par sa puissance et non par sa nature. Si vous désirez une vie longue et pleine de santé? Là l'éternité sera sans maladie et la santé éternelle, parce que *les justes vivront éternellement* (SAP. V), et *le salut des justes vient du Seigneur* (PSAL. XXXVI). Si vous êtes avides de satiété? Ils seront *rassasiés lorsque paraîtra la gloire de Dieu* (PSAL. XVI). D'ivresse? *Ils seront enivrés de l'abondance de la maison de Dieu* (PSAL. XXXV). De mélodie? Là les chœurs des Anges chantent sans fin devant Dieu. Si vous cherchez une volupté quelconque non immonde, mais pure? *Vous les abreuverez, ô mon Dieu, du torrent de vos délices* (IBID.). Si la sagesse vous charme? La sagesse de Dieu se montrera elle-même à eux. Si c'est l'amitié? Ils aimeront Dieu plus qu'eux-mêmes, ils s'aimeront mutuellement comme eux-mêmes, et Dieu les aimera plus qu'ils ne s'aimeront eux-mêmes; parce qu'ils aimeront Dieu, ils s'aimeront eux-mêmes et ils s'aimeront les uns les autres par lui, et que lui il s'aimera et il les aimera par lui-même. Si c'est la concorde que vous aimez? Ils auront tous une seule volonté, parce qu'ils n'auront d'autre volonté que celle de Dieu. Si c'est la puissance? Ils seront aussi tout-puissants sur leur volonté que Dieu sur la sienne; car comme Dieu pourra faire par lui-même ce qu'il voudra, ainsi eux ce qu'ils voudront ils le pourront par lui, parce que, comme ils ne voudront rien que ce qu'il voudra, lui il voudra tout ce qu'ils voudront, et ce qu'il voudra ne pourra pas ne pas être. Si l'honneur et les richesses excitent vos désirs? Dieu

erunt numquam et nullatenus ista vel potius istud bonum sibi defuturum, sicut certi erunt se non sua sponte illud amissuros, nec dilectorem Deum illud dilectoribus suis invitis ablaturum, nec aliquid Deo potentius invitos Deum et illos separaturum.

Gaudium vero quale aut quantum est, ubi tale aut tantum bonum est? Cor humanum, cor indigens, cor expertum ærumnas, imo obrutum ærumnis, quantum gauderes, si his omnibus abundares? Interroga intima tua, si capere possint gaudium suum de tanta beatitudine sua.

Sed certe si quis alius, quem omnino sicut te ipsum diligeres, eamdem beatitudinem haberet, duplicaretur gaudium tuum, quia non minus gauderes pro eo quam pro te ipso. Si vero duo vel tres, vel multo plures idipsum haberent, tantumdem pro singulis quantum pro teipso gauderes, si singulos sicut teipsum amares. Ergo in illa perfecta charitate innumerabilium beatorum Angelorum et hominum, ubi nullus minus diliget alium quam seipsum, non aliter gaudebit quisque pro singulis aliis quam pro seipso. Si ergo cor hominis de tanto suo bono vix capiet gaudium suum, quomodo capax erit tot et tantorum gaudiorum?

établira sur de grands biens ses bons et fidèles serviteurs; bien plus, ils seront appelés fils de Dieu et dieux mêmes, et ils le seront, ils seront là où sera son fils, héritiers de Dieu et cohéritiers de Jésus-Christ. Si enfin vous désirez une véritable sécurité? Assurément ils seront aussi certains que ces biens ou plutôt ce bien ne leur manquera jamais d'aucune manière, qu'ils seront certains qu'ils ne le perdront pas volontairement, que Dieu qui les aime tendrement ne le leur enlèvera pas malgré eux, et que rien de plus puissant que Dieu ne les séparera de lui contre leur volonté et la sienne.

Or quelle et combien grande doit être la joie là où se trouve un tel et un si grand bien! Cœur de l'homme, cœur indigent, cœur éprouvé par les misères, ou plutôt accablé de misères, combien tu jouirais si tu abondais en tous ces biens! Interroge ton intérieur, s'il pourrait contenir la joie d'une si grande béatitude.

Mais certes si un autre, que tu aimerais tout autant que toi-même, jouissait du même bonheur, ta joie serait doublée, parce que tu ne serais pas moins heureux de sa félicité que de la tienne; et si deux, trois ou un nombre beaucoup plus grand partageaient la même félicité, tu te réjouirais pour chacun d'eux autant que pour toi, si tu les aimais comme toi-même. Par conséquent, dans cette parfaite charité d'innombrables bienheureux anges et hommes, où personne n'aimera moins les autres que soi-même, chacun sera heureux du bonheur des autres autant que du sien même. Si donc le cœur de l'homme peut à peine contenir la joie que lui fera éprouver son propre bien, comment sera-t-il capable de contenir tant et de si grandes joies?

Et utique, quoniam quantum quisque diligit aliquem, tantum de bono ejus gaudet, sicut in illa perfecta felicitate unusquisque plus amabit sine comparatione Deum quam se et omnes alios secum, ita plus gaudebit absque æstimatione de felicitate Dei quam de sua et omnium aliorum secum.

Sed si Deum sic diligent toto corde, tota mente, tota anima, † ut tamen totum cor, tota mens, tota anima non sufficiat dignitati dilectionis, profecto sic gaudebunt toto corde, tota mente, tota anima, ut totum cor, tota mens, tota anima non sufficiat plenitudini gaudii.

CAPUT XXVI.

An hoc sit plenum gaudium quod promittit Deus.

Deus meus et Dominus meus, spes mea et gaudium cordis mei, dic animæ meæ, si hoc est gaudium de quo nobis dicis per Filium tuum: Petite et accipietis, ut gaudium vestrum sit plenum. Inveni namque gaudium quoddam plenum et plusquam plenum; † pleno quippe corde, plena mente, plena anima, pleno toto homine gaudio illo, adhuc supra modum supererit gaudium. Non ergo totum illud gaudium intrabit in gaudentes, sed toti gaudentes intrabunt in gaudium.

Dic, Domine, dic servo tuo intus in corde suo, si hoc est gaudium in quod intrabunt servi tui, qui intrabunt in gaudium domini sui? Sed gau-

Et puisque, plus on aime quelqu'un, plus on se réjouit de son bonheur, comme dans cette parfaite félicité chacun aimera Dieu incomparablement plus que soi-même et tous les autres avec soi, ainsi il se réjouira sans comparaison plus de la félicité de Dieu que de la sienne et de celle de tous les autres ensemble.

Mais s'ils aiment Dieu de tout leur cœur, de tout leur esprit, de toute leur âme, de manière cependant que tout leur cœur, tout leur esprit, toute leur âme ne suffisent pas pour aimer assez dignement, certainement ils se réjouiront de tout leur cœur, de tout leur esprit, de toute leur âme, de telle manière que tout leur cœur, tout leur esprit, toute leur âme ne suffiront pas à la plénitude de leur joie.

CHAPITRE XXVI.

Si c'est là la joie pleine que Dieu promet.

Mon Dieu et mon Seigneur, mon espérance et la joie de mon cœur, dites à mon âme si c'est là la joie dont vous nous parlez par votre Fils en disant : *Demandez et vous obtiendrez, afin que votre joie soit pleine.* (Joan. XVI, 24.) En effet, j'ai trouvé une joie pleine et plus que pleine; car le cœur étant plein, l'esprit plein, l'âme pleine, tout l'homme plein de cette joie, il en reste encore au-delà de toute mesure. Cette joie n'entrera donc pas tout entière dans ceux qui en jouiront, mais ceux-ci entreront tout entiers dans la joie.

Dites, Seigneur, dites à votre serviteur au-dedans de son âme, si c'est là la joie dans laquelle entreront vos serviteurs qui entreront dans la joie de leur seigneur.

dium illud certe, † quo gaudebunt electi tui, nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit. Nondum ergo dixi aut cogitavi, Domine, quantum gaudebunt illi beati tui. Utique tantum gaudebunt, quantum amabunt; tantum amabunt, quantum cognoscent. Quantum te cognoscent, Domine, tunc et quantum te amabunt? Certe nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit in hac vita, quantum te cognoscent et amabunt in illa vita.

Oro, Deus, cognoscam te, amem te, ut gaudeam de te. Et si non possum in hac vita ad plenum, vel proficiam in dies, usque dum veniat illud ad plenum; proficiat hic in me notitia tui, et ibi fiat plena; crescat † hic amor tuus, et ibi sit plenus; ut hic gaudium meum sit in spe magnum, et ibi sit in re plenum.

Domine, per Filium tuum jubes, imo consulis petere, et promittis accipere, ut gaudium nostrum plenum sit. Peto, Domine, quod consulis per admirabilem consiliarium nostrum; accipiam, quod promittis per veritatem tuam, ut gaudium meum plenum sit. Deus verax, peto, accipiam, ut gaudium meum plenum sit. Meditetur interim mens mea, loquatur inde lingua mea, amet illud cor meum, sermocinetur os meum, esuriat illud anima mea, sitiat caro mea, desideret tota substantia mea, donec intrem in gaudium Domini, qui es trinus et unus Deus benedictus in secula. Amen.

EXPLICIT PROSLOGION.

Mais cette joie dont jouiront vos élus, *l'œil ne l'a point vue, l'oreille ne l'a point entendue, elle ne s'est jamais élevée dans le cœur de l'homme* (Isaï. LXIV et I Cor. II). Je n'ai donc pas encore dit ni pensé, Seigneur, combien se réjouiront vos bienheureux. Certes ils se réjouiront autant qu'ils aimeront; ils aimeront autant qu'ils con naîtront. Mais combien vous connaîtront-ils alors et combien vous aimeront-ils? Assurément dans cette vie *l'œil n'a point vu, l'oreille n'a point entendu et le cœur de l'homme n'a point conçu* combien ils vous connaîtront et vous aimeront dans l'autre vie.

Je vous en supplie, Seigneur, que je vous connaisse et que je vous aime, afin que je me réjouisse de vous. Et si dans cette vie je ne puis y parvenir pleinement, que du moins j'avance de jour en jour jusqu'à ce qu'il me soit donné pleinement; qu'ici s'agrandisse en moi votre connaissance, et que là elle soit pleine; qu'ici s'accroisse votre amour, et que là il soit plein, afin qu'ici ma joie soit grande en espérance et que là elle soit pleine en réalité.

Seigneur, vous nous ordonnez, même vous nous conseillez par votre Fils de demander, en nous promettant que nous obtiendrons, que notre joie soit pleine. Je demande, Seigneur, ce que vous nous conseillez par votre admirable conseiller, faites que j'obtienne ce que vous promettez par votre vérité, que ma joie soit pleine. Oui, Dieu fidèle dans vos promesses, je vous en prie, faites que j'obtienne que ma joie soit pleine. En attendant ce bonheur, que mon esprit le médite, que ma langue en parle, que mon cœur l'aime, que ma bouche le répète, que mon âme en ait faim, que ma chair en ait soif, que toute ma substance le désire, jusqu'à ce que j'entre dans la joie du Seigneur, de vous qui êtes le Dieu trin et un, béni dans les siècles. Ainsi soit-il!

FIN DU PROSLOGE.

Quæstio cujusdem de eodem opere.

—

I. Dubitanti utrum sit, vel neganti quod sit aliqua talis natura qua nihil majus cogitari possit, * tamen esse illam hinc dicitur primo probari : quod ipse negans, vel ambigens de illa, jam habeat eam in intellectu, cum audiens illam dici, id quod dicitur intelligit; deinde, quia quod intelligit, necesse est ut non in solo intellectu, sed etiam in re sit. Et hoc ita probatur : quia majus est esse * in intellectu et in re quam in solo intellectu. Et si illud est in solo intellectu, majus illo erit quidquid etiam in re fuerit, ac sic majus omnibus minus erit aliquo, et non erit majus omnibus; quod utique repugnat. Et ideo necesse est, ut majus omnibus, quod jam probatum est esse in intellectu, non in solo intellectu, sed et in re sit; quoniam aliter majus omnibus esse non poterit.

II. Respondere forsitan potest, quod hoc jam esse dicitur in intellectu meo, non ob aliud nisi quia id quod dicitur intelligo. Nonne et quæcumque falsa, ac nullo prorsus modo in seipsis existentia, in intellectu habere similiter dici possem, cum ea dicente aliquo, quæcumque ille diceret, ego intelligerem? nisi forte tale illud constat esse ut non eo modo, quo etiam falsa quæque vel dubia, haberi possit in

Doute proposé par quelqu'un sur le même ouvrage (JJ).

I. On dit qu'à celui qui doute ou nie qu'il y ait une nature telle que rien de plus grand ne puisse être pensé, l'existence de cette nature se prouve néanmoins, d'abord parce que celui qui la nie ou en doute l'a déjà dans son intelligence, puisqu'en l'entendant nommer il conçoit ce qu'il entend dire, ensuite parce que ce qu'il conçoit doit être non-seulement dans l'intelligence, mais aussi en réalité. Et on prouve ceci par la raison qu'il est plus grand d'être dans l'intelligence et en réalité que d'être seulement dans l'intelligence; et que, si l'être dont il s'agit était seulement dans l'intelligence, tout être qui est aussi en réalité serait plus grand que lui, et ainsi ce qui est plus grand que toutes choses serait moindre que quelque chose, et partant ne serait pas plus grand que toutes choses, ce qui certes implique contradiction; par conséquent il est nécessaire que ce qui est plus grand que toutes choses, et qu'on a déjà prouvé être dans l'intelligence, soit non-seulement dans l'intelligence mais aussi en réalité, puisqu'autrement il ne saurait pas être plus grand que toutes choses.

II. Peut-être pourrait-il répondre que cet être n'est dit être déjà dans mon intelligence pour aucune autre raison que parce que je conçois ce qu'on dit quand on en parle. Ne pourrait-on pas dire pareillement des choses fausses de toute espèce et qui n'existent d'aucune manière en elles-mêmes que je les ai dans l'intelligence, lorsque, quelqu'un les énonçant, je conçois ce qu'il dit?. [Cette réponse me paraît solide], à moins que peut-être

cogitatione, et ideo non dicor illud auditum cogitare vel in cogitatione habere, sed intelligere et in intellectu habere, quia, scilicet, non possum hoc aliter cogitare, nisi intelligendo, id est, scientia comprehendendo, re ipsa illud existere?

Sed si hoc est, primo quidem, non hic erit † jam aliud, idemque tempore præcedens, habere rem in intellectu, et aliud, idemque tempore sequens, intelligere rem esse; ut fit de pictura, quæ prius est in animo pictoris, deinde in opere. Deinde, vix umquam poterit esse credibile, cum dictum et auditum fuerit istud, non eo modo posse cogitari non esse, quo etiam potest cogitari non esse Deus. Nam si non potest, cur contra negantem aut dubitantem, quod sit aliqua talis natura, tota ista disputatio est assumpta? Postremo, quod tale sit illud, ut non possit nisi mox cogitatum indubitabilis existentiæ suæ certo percipi intellectu, indubio aliquo probandum mihi est argumento, non autem isto, quod jam sit hoc in intellectu meo, cum auditum intelligo; in quo similiter esse posse quæcumque alia incerta vel etiam falsa ab aliquo, cujus verba intelligerem dicta, adhuc puto, et insuper magis, si illa deceptus, ut sæpe fit, crederem, qui istud nondum credo.

il ne conste que l'objet en discussion est tel qu'on ne peut pas l'avoir dans la pensée de la manière dont les choses fausses ou douteuses de toute sorte peuvent aussi s'y trouver, et que pour cette raison on ne dise pas que l'ayant entendu je le pense ou je l'ai dans la pensée, mais que je le conçois et que je l'ai dans l'intelligence, parce que je ne puis le penser sans concevoir, c'est-à-dire sans savoir qu'il existe réellement.

Mais s'il en était ainsi, en premier lieu il n'y aurait pas deux choses à distinguer ici, l'une, antérieure en temps, celle d'avoir l'objet dans l'intelligence, et l'autre, postérieure en temps, celle de concevoir que l'objet existe, comme il arrive par exemple à l'égard d'un tableau qui existe d'abord dans l'esprit du peintre et ensuite dans l'œuvre. En second lieu, à peine pourra-t-il jamais être croyable que, lorsqu'on a nommé ou entendu nommer cet être, il ne soit pas possible de penser qu'il n'existe pas de la même manière qu'on peut penser qu'il n'y a pas de Dieu. En effet, si cela n'est pas possible, pourquoi a-t-on entrepris toute cette discussion contre celui qui nie ou qui doute qu'il y ait une telle nature? Enfin, que cet être soit tel qu'aussitôt qu'on le pense il ne puisse pas être perçu sans l'intelligence certaine de son indubitable existence, cela devrait m'être démontré par un argument incontestable, et non pas par celui-là, que, lorsque j'entends nommer cet être, il est déjà dans mon intelligence, où peuvent se trouver pareillement, comme je persiste à le croire, toutes sortes de choses incertaines ou même fausses qui seraient énoncées par quelqu'un dont je comprendrais les paroles; elles s'y trouveraient même plus, si trompé, comme il arrive souvent, je les croyais réelles, moi qui ne crois pas encore à cet argument.

III. Unde nec illud exemplum de pictore, picturam, quam facturus est, jam in intellectu habente, satis potest huic argumento congruere. Illa enim pictura, antequam fieret, in ipsa pictoris arte † tenetur; et tale quippiam in arte artificis alicujus nihil est aliud quam pars quædam intelligentiæ ipsius; quia (sicut sanctus Augustinus ait) cum faber, arcam facturus in opere, prius habet illam in arte, arca, quæ fit in opere, non est vita; arca, quæ est in arte, vita est; quia vivit anima artificis, in qua sunt ista omnia, antequam proferantur. Ut quid enim in vivente artificis anima vita sunt ista, nisi quia nihil sunt aliud quam scientia vel intelligentia animæ ipsius? At vero quidquid extra illa, quæ ad ipsam mentis noscuntur pertinere naturam, aut auditum aut excogitatum intellectu percipitur verum, aliud sine dubio est verum illud, aliud intellectus ipse quo capitur; quocirca, etiamsi verum sit esse aliquid quo majus quidquam nequeat cogitari, non tamen hoc auditum et intellectum tale est, qualis nondum facta pictura in intellectu pictoris.

IV. Huc accedit illud, quod prætaxatum est superius, quia scilicet illud omnibus quæ cogitari possint majus, quod nihil aliud posse esse dicitur quam ipse Deus, tam ego secundum rem, vel ex specie mihi vel ex genere notam, cogitare auditum vel in intellectu habere non possum, quam nec ipsum Deum, quem utique ob hoc ipsum etiam non esse cogitare possum. Neque enim aut rem ipsam † novi, aut ex alia † possum conjicere simili, quandoquidem et tu talem asseris illam, ut esse non possit simile quidquam. Nam si de

III. De là il suit aussi que l'exemple emprunté au peintre, qui a déjà dans son esprit le tableau qu'il doit faire, ne convient pas assez à cet argument. Car ce tableau avant d'être exécuté se trouve dans l'art même du peintre, et une telle chose dans l'art d'un artiste n'est autre qu'une certaine partie de son intelligence; puisque, comme le dit S. Augustin, lorsqu'un artisan, voulant fabriquer de fait un coffre, l'a d'abord dans l'art, le coffre qu'il fabrique n'est pas vie, mais le coffre qui est dans l'art est vie, parce qu'il vit dans l'âme de l'artisan où se trouvent toutes les choses avant d'être produites. Car pourquoi sont-elles vie dans l'âme vivante de l'artisan, sinon parce qu'elles ne sont autre chose que la science ou l'intelligence de son âme? Mais, à l'exception de ce que l'on sait appartenir à la nature même de l'esprit, dans tout ce qu'on perçoit comme vrai lorsqu'on l'entend nommer ou lorsqu'on le pense, autre chose est ce vrai et autre chose l'intelligence qui le conçoit. C'est pourquoi, quoiqu'il soit vrai qu'il y ait un être au-dessus duquel on ne peut rien penser de plus grand, cependant lorsqu'on l'entend nommer, ou qu'on le pense, il n'est pas tel qu'un tableau, qui n'est pas encore fait, dans l'intelligence du peintre.

IV. A cela se joint ce qui a déjà été touché plus haut, à savoir que ce qui est plus grand que toutes les choses qu'on peut penser, et que l'on affirme ne pouvoir être rien autre que Dieu même, je ne puis pas, quand je l'entends nommer, le penser ou l'avoir dans l'intelligence comme une chose qui me soit connue par son espèce ou par son genre, pas plus que je ne puis penser ainsi Dieu même, lequel pour cette même raison je puis aussi penser non existant. Car je ne connais pas la chose que Dieu est, je ne puis pas non plus inférer ce qu'elle

homine aliquo mihi prorsus ignoto, quem etiam esse nescirem, dici tamen aliquid audirem, per illam specialem generalemve notitiam, qua quid sit homo vel homines novi, de illo quoque secundum rem ipsam, quæ est homo, cogitare possem; et tamen fieri posset ut, mentiente illo qui diceret, ipse quem cogitarem homo non esset, cum tamen ego de illo secundum veram nihilominus rem, non quæ esset ille homo, sed quæ est homo quilibet, cogitarem. Nec sic igitur, ut haberem falsum istud in cogitatione vel in intellectu, habere possum illud cum audio dici Deus, aut aliquid omnibus majus. Cum quando illud secundum rem veram mihique notam cogitare possum, istud omnino nequeam nisi tantum secundum vocem, secundum quam solam aut vix aut numquam potest ullum cogitari verum. Siquidem, cum ita cogitatur, non tam ipsa vox, quæ res est utique vera, hoc est, litterarum sonus vel syllabarum, quam vocis auditæ significatio cogitetur; sed non ita ut ab illo qui novit quid ea soleat voce significari, a quo scilicet cogitatur secundum rem vel in sola cogitatione † veram, verum ut ab eo qui illud non novit, et solummodo cogitat secundum animi motum illius auditu vocis effectum significationemque perceptæ vocis conantem effingere sibi; quod mirum est, si umquam rei veritate potuerit. Ita ergo nec prorsus aliter adhuc in intellectu meo constat illud haberi, cum audio intelligoque dicentem esse aliquid magis omnibus quæ valeant cogitari.

est en la comparant à une autre semblable chose, puisque vous même vous affirmez qu'elle est telle que rien ne saurait lui être semblable. En effet, si j'entendais dire quelque chose concernant un homme qui me fût entièrement inconnu et dont j'ignorasse même l'existence, je pourrais, d'après la notion spécifique ou générique par laquelle je sais ce que sont l'homme ou les hommes, penser à lui comme à un être réel, et il se pourrait cependant que, si celui qui en parle ment, l'homme auquel je pensais n'existât point, quoique je me le fusse représenté sous la forme d'un être véritable, être qui ne serait pas cet homme individuel, mais qui est un homme quelconque en général. Lors donc que j'entends nommer Dieu ou un être plus grand que tous, je ne puis pas même l'avoir dans l'intelligence de la manière dont j'aurais dans la pensée ou dans l'intelligence un être non réel comme celui dont je viens de parler; car, tandis que je puis penser à ce dernier d'après une chose vraie et qui m'est connue, je ne puis penser au premier que d'après le mot qui l'exprime, et, en pensant d'après le mot seul, on ne peut guère ou jamais penser quelque chose de vrai; parce que, quand on pense ainsi, ce n'est pas tant le mot même, qui est certes une chose vraie, savoir un son de lettres ou de syllabes, qu'on pense, que la signification du mot entendu; mais on pense celle-ci non pas comme celui qui sait ce que ce mot signifie ordinairement, et qui le pense d'après une chose vraie au moins dans la seule pensée, mais on la pense comme celui qui ne sait pas ce que le mot signifie, qui pense seulement d'après l'impression qu'il a faite sur son âme, et qui s'efforce de se représenter la signification du mot entendu; ce qu'il serait surprenant de pouvoir jamais faire d'une manière tout à

Hæc de eo, quod summa illa natura jam esse dicitur in intellectu meo.

V. Quod autem †'et in re necessario esse, inde mihi probatur quia, nisi fuerit, quidquid est in re majus illa erit, ac per hoc non erit illud majus omnibus, quod utique jam esse probatum est in intellectu. † Ad hoc respondeo, si esse dicendum est in intellectu, quod secundum veritatem cujusquam rei nequit saltem cogitari, et hoc in meo sic esse non denego. Sed quia per hoc esse quoque in re non potest ullatenus obtinere, illud ei esse adhuc penitus non concedo, quousque mihi argumento probetur indubio. Quod qui esse dicit hoc quod majus omnibus aliter non erit omnibus majus, non satis attendit cui loquatur. Ego enim nondum dico, imo etiam nego vel dubito, * ulla re vera esse majus illud; nec aliud ei esse concedo quam illud, si dicendum est esse, cum secundum vocem tantum auditam rem prorsus ignotam sibi conatur animus effingere. Quomodo igitur inde mihi probatur, majus illud rei veritate subsistere, quia constet illud majus omnibus esse; cum id ego eousque negem adhuc dubitemve constare; ut ne in intellectu quidem vel cogitatione mea eo saltem modo majus ipsum esse dicam, quo dubia etiam multa sunt et incerta. Prius enim certum mihi necesse est fiat, re vera esse alicubi majus ipsum, et tum demum ex eo, quod majus est omnibus in seipso quoque subsistere, non erit ambiguum.

fait exacte. C'est donc encore de cette façon et pas autrement qu'il conste que cet être est dans mon intelligence, lorsque j'entends et que je comprends quelqu'un qui dit qu'il y a un être plus grand que toutes les choses qu'on peut penser.

Voilà ce que j'avais à répondre à ce qu'on dit que cette nature suprême est déjà dans mon intelligence.

V. Quant à la preuve que l'on donne de ce que cet être n'est pas seulement dans la pensée mais aussi en réalité, à savoir que, s'il n'en était pas ainsi, tout ce qui est en réalité serait plus grand que lui, et partant il ne serait pas plus grand que toutes choses, ce qu'il est, certes, déjà prouvé être dans l'intelligence; voici ma réponse. Si l'on doit dire que dans l'intelligence est ce qui au moins ne peut être pensé comme vrai objectivement, je ne nie point que cet être soit ainsi dans mon intelligence. Mais comme par là on ne peut d'aucune manière prouver qu'il est aussi en réalité, je ne lui accorde pas encore tout à fait cette existence, jusqu'à ce qu'on me la démontre par une preuve indubitable. Cependant celui qui dit qu'il existe parce qu'autrement ce qui est plus grand que toutes choses ne serait pas plus grand que toutes, ne fait pas assez attention à qui il parle. Car moi je ne dis pas encore, je nie même, ou je doute, qu'il soit plus grand qu'une chose réelle quelconque, et je ne lui accorde d'autre existence, si toutefois cela peut s'appeler existence, que celle que produit mon esprit lorsqu'il s'efforce de se représenter une chose entièrement inconnue d'après un mot qu'il a seulement entendu. Comment donc peut-on me prouver que cet être plus grand que tous existe réellement par cela qu'il est certain qu'il est plus grand que tous, puisque jusqu'à présent je nie ou je doute que cela soit cer-

19.

VI. Exempli gratia : Ajunt quidam alicubi oceani esse insulam, quam ex difficultate * vel potius ex impossibilitate inveniendi, quod non est, cognominant aliqui perditam; quamque fabulantur multo amplius quam de * fortunatis insulis fertur, divitiarum deliciarumque omnium inestimabili * ubertate pollere, nulloque possessore aut habitatore universis aliis, quas incolunt homines, terris possidendorum redundantia usquequaque præstare. Hoc ita esse dicat mihi quispiam, et ego facile dictum, in quo nihil est difficultatis, intelligam. At si tunc velut consequenter adjungat ac dicat : Non potes ultra dubitare insulam illam omnibus terris præstantiorem vere esse alicubi in re, quam in intellectu tuo non ambigis esse; et quia præstantius est non in intellectu solo, sed etiam esse in re, * ideo sic eam necesse est esse, quia, nisi fuerit, quæcumque alia in re est terra præstantior illa erit, ac sic ipsa jam a te præstantior intellecta præstantior non erit. Si, inquam, per hæc ille mihi velit astruere de insula illa, quod vere sit, † ambigendum ultra non esse, aut jocari ipsum credam, aut nescio quem stultiorem debeam reputare, utrum me, si ei concedam, an illum, si se putet aliqua certitudine insulæ illius essentiam † astruere, nisi prius ipsam præstantiam ejus solummodo, sicut rem vere

tain; de manière que je ne dis pas même que cet être plus grand que tous soit dans mon intelligence ou dans ma pensée, au moins de la façon qu'il s'y trouve encore beaucoup de choses douteuses et incertaines. Car il faut qu'il me devienne d'abord certain qu'il y a réellement quelque part un être plus grand que tous, et alors enfin de ce qu'il est plus grand que tous il deviendra indubitable qu'il existe aussi en lui-même.

VI. Par exemple, on dit qu'il y a quelque part dans l'océan une île, qu'on a appelée *perdue* à cause de la difficulté ou plutôt de l'impossibilité de trouver ce qui n'est pas; on raconte que, bien plus qu'aux Iles Fortunées, il y a une abondance incalculable de richesses et de délices de tout genre, et que sans possesseur et sans habitant elle surpasse de toute manière en produits toutes les terres habitées par des hommes. Que quelqu'un m'affirme qu'il en est ainsi, je comprendrai facilement ce récit qui ne présente aucune difficulté. Mais, s'il ajoutait alors comme une conséquence légitime : « Tu ne peux douter désormais que cette île supérieure à toutes les terres n'existe réellement quelque part, puisque tu conviens qu'elle est dans ton intelligence, et que, comme il vaut mieux être dans l'intelligence et en réalité que dans l'intelligence seulement, il est nécessaire qu'elle soit aussi en réalité; car si elle n'existait pas ainsi, toute terre qui existe réellement serait supérieure à elle, et ainsi celle-ci que tu as déjà conçue comme supérieure ne serait pas supérieure. » Si, dis-je, il voulait me persuader par de pareils raisonnements que cette île existe réellement et qu'on ne doit plus en douter, je croirais qu'il badine, ou je ne saurais lequel des deux je devrais regarder comme le plus insensé, de moi, si j'accordais un tel argument, ou de lui, s'il croyait prouver l'exis-

atque indubie existentem, nec ullatenus sicut falsum aut incertum aliquid in intellectu meo esse docuerit.

VII. Hæc interim ad objecta insipiens ille responderit. Cui cum deinceps asseritur tale esse majus illud, ut nec sola cogitatione valeat non esse, et hoc rursus non aliunde probatur, quam eo ipso quod aliter non erit omnibus majus, idem ipsum possit referre responsum et dicere: * Quandonam ego rei veritate esse tale aliquid, hoc est, majus omnibus dixi, ut ex hoc mihi debeat probari in tantum etiam re ipsa id esse, ut nec possit cogitari non esse? Quapropter certissimo primitus aliquo probandum est argumento aliquam superiorem, hoc est, majorem ac meliorem omnium quæ sunt esse naturam, ut ex hoc alia jam possimus omnia † comprobare, quibus necesse est illud quod majus ac melius est omnibus non carere.

Cum autem dicitur, quod summa res ista non esse nequeat cogitari, melius fortasse diceretur, quod non esse aut etiam posse non esse non possit intelligi; nam secundum proprietatem verbi istius falsa nequeunt intelligi, quæ possunt utique eo modo cogitari, quo Deum non esse insipiens cogitavit. Et me quoque esse certissime scio, sed et posse non esse nihilominus scio; * summum vero illud, quod est Deus, et esse et non esse non posse indubitanter intelligo. Cogitare autem me non esse, quamdiu esse certissime scio, nescio utrum possim; sed si pos-

tence de cette île avec quelque certitude, à moins qu'il n'eût démontré d'abord que sa supériorité se trouve dans mon intelligence comme une chose véritablement et certainement existante et nullement comme quelque chose de faux ou d'incertain.

VII. Telle est la réponse que l'insensé pourrait faire aux objections que je viens d'examiner. Et lorsqu'on lui assure ensuite que cet être plus grand que tous est tel que même pour la pensée il ne peut pas ne pas être, et que de nouveau on ne prouve ceci que parce qu'autrement il ne serait pas plus grand que tous, il peut encore répéter la même réponse et dire : « Quand donc ai-je dit qu'il existe véritablement un tel être, c'est-à-dire un être plus grand que tous, pour que je doive conséquemment admettre qu'il existe aussi réellement, à tel point qu'il ne serait pas possible de le penser non existant ? » C'est pourquoi il faut avant tout démontrer par une preuve très-certaine qu'il y a une nature supérieure, c'est-à-dire plus grande et meilleure que toutes les choses qui existent, afin que par là nous puissions aussi démontrer toutes les autres choses qu'on doit attribuer à l'être qui est plus grand et meilleur que tous.

Mais, quand on dit que cette chose suprême ne peut pas être pensée comme n'existant pas, on dirait peut-être mieux qu'on ne peut pas comprendre qu'elle ne soit pas ou même qu'elle puisse ne pas être; car d'après le sens propre de ce mot on ne peut pas comprendre les choses fausses, qui peuvent cependant se penser de la manière dont l'insensé a pensé que Dieu n'est pas. Aussi sais-je très-certainement que je suis, et je sais néanmoins que je pourrais ne pas être, mais je comprends sans en douter que cet être suprême qui est Dieu existe et qu'il ne peut pas ne pas exister. Toutefois penser que je ne

sum, cur non et quidquid aliud eadem certitudine scio? Si autem non possum, non erit jam istud proprium Deo.

Cætera libelli illius tam veraciter et tam præclare sunt magnificeque disserta, tanta denique referta utilitate et pii ac sancti affectus intimo quodam odore fragrantia, ut nullo modo propter illa quæ in initiis recte quidem sensa, sed minus firmiter argumentata sunt, ista sint contemnenda; sed illa potius argumentanda robustius, ac omnia cum ingenti veneratione et laude suscipienda.

suis pas, aussi longtemps que je sais très-certainement que je suis, j'ignore si je le puis; mais, si je le puis, pourquoi n'en serait-il pas de même à l'égard de toute autre chose que je sais avec la même certitude; si au contraire je ne le puis pas, cette impossibilité ne s'applique pas exclusivement à l'existence de Dieu.

Les autres choses contenues dans ce livre sont exposées avec tant de vérité, d'éclat et de magnificence; elles sont si éminemment utiles et répandent une odeur si intime d'affection pieuse et sainte, qu'elles ne doivent d'aucune manière être méprisées à cause de celles qui se trouvent au commencement, bien senties d'ailleurs, mais prouvées trop faiblement; il faut au contraire tâcher de démontrer celles-ci plus solidement et les recevoir toutes avec une grande vénération et avec de dignes louanges.

S. ANSELMI

RESPONSIO AD PROPOSITAM QUÆSTIONEM.

—

Quoniam non me reprehendit in his dictis ille insipiens, contra quem sum locutus in meo opusculo, sed quidam non insipiens et catholicus pro insipiente, sufficere mihi potest respondere catholico.

CAPUT I.

Generatim refellitur adversarii ratiocinatio, et ostenditur id quo majus cogitari non potest esse re ipsa.

Dicis quidem (quicumque es qui dicis hæc posse dicere insipientem), quia non est in intellectu aliquid quo majus cogitari non possit, aliter quam quod secundum veritatem cujusque rei nequit saltem cogitari ; et quia non magis consequitur, hoc quod dico, quo majus cogitari non possit ex eo quia est in intellectu esse et in re, quam perditam insulam certissime existere ex eo quia, cum describitur verbis, audiens eam non ambigit in intellectu suo esse.

Ego vero dico : Si quo majus cogitari non potest non intelligitur vel cogitatur, nec est in intellectu vel cogitatione, profecto Deus aut non

RÉPONSE

DE S. ANSELME AU DOUTE PROPOSÉ.

Comme ce n'est pas cet insensé contre lequel j'ai parlé dans mon opuscule [le Prosloge] qui me critique, mais un écrivain non insensé et catholique qui prend la défense de cet insensé, il peut me suffire de répondre au catholique.

CHAPITRE I.

On réfute en général le raisonnement du critique, et on montre que ce au-dessus de quoi rien ne peut être pensé de plus grand est en réalité.

Qui que vous soyez qui prétendez que l'insensé peut parler ainsi, vous dites que quelque chose au-dessus de quoi on ne peut rien penser de plus grand n'est pas dans l'intelligence autrement que ce qui au moins ne peut être pensé comme une vérité réelle; vous dites encore que, quand je dis que ce au-dessus de quoi on ne peut rien penser de plus grand est en réalité par cela même qu'il est dans l'intelligence, cette conséquence n'est pas plus légitime que si l'on concluait l'existence certaine de l'île perdue de cela seul que lorsqu'on en fait la description celui qui entend ne doute pas qu'elle ne soit dans son intelligence.

Moi au contraire je dis que, si ce au-dessus de quoi on ne peut rien penser de plus grand n'est pas conçu ou pensé, et s'il n'est pas dans l'intelligence ou dans la

est quo majus cogitari non possit, aut non intelligitur vel cogitatur et non est in intellectu vel cogitatione. Quod quam falsum sit, fide et conscientia tua pro firmissimo utor argumento. Ergo quo majus cogitari non potest, vere intelligitur et cogitatur, et est in intellectu et cogitatione. Quare, aut vera non sunt quibus contra conaris probare, aut ex eis non consequitur quod te consequenter opinaris concludere.

Quod † putas, ex eo quia intelligitur aliquid quo majus cogitari nequit non consequi illud esse in intellectu, nec si est in intellectu ideo esse in re; certe ego dico, si vel cogitari potest esse, necesse est illud esse.

Nam quo majus cogitari nequit non potest cogitari esse nisi sine initio. Quidquid autem potest cogitari esse et non est, per initium potest cogitari esse. Non ergo quo majus cogitari nequit cogitari potest esse et non est. Si ergo potest cogitari esse, ex necessitate est.

Amplius. Si utique vel cogitari potest, necesse est illud esse. Nullus enim negans aut dubitans esse aliquid quo majus cogitari non possit, negat vel dubitat quia, si esset, nec actu nec

pensée, certainement ou Dieu n'est pas un être tel qu'on ne puisse rien penser de plus grand, ou on ne le conçoit pas, on ne le pense pas, et il n'est pas dans l'intelligence ou dans la pensée; et pour prouver combien cela est faux j'ai recours comme à une preuve très-certaine à votre foi et à votre conscience. Donc l'être au-dessus duquel il n'est pas possible de rien penser de plus grand est véritablement conçu et pensé, il est dans l'intelligence et dans la pensée. C'est pourquoi les choses par lesquelles vous vous efforcez de prouver le contraire ne sont pas vraies, ou ce que vous pensez pouvoir en conclure légitimement ne s'ensuit pas.

Quant à ce que vous pensez, que de ce que l'on conçoit quelque chose au-dessus de quoi il est impossible de rien penser de plus grand il ne s'ensuit pas que ce quelque chose soit dans l'intelligence, et que, s'il est dans l'intelligence, il ne suit pas de là qu'il est en réalité; moi assurément j'affirme que s'il est seulement possible de penser qu'il existe, il est nécessaire qu'il existe.

En effet l'être au-dessus duquel il n'est pas possible de rien penser de plus grand, ne peut être pensé que comme étant sans commencement. Mais tout ce qui peut être pensé comme existant et qui cependant n'existe pas, peut être pensé comme existant par un commencement. Donc ce au-dessus de quoi rien ne peut être pensé de plus grand ne saurait être pensé comme existant sans qu'il existe. Si donc il peut être pensé existant, il existe nécessairement.

De plus, s'il peut seulement être pensé, il est nécessaire qu'il soit. Car celui qui nie ou doute qu'il y ait quelque chose au-dessus de quoi on ne saurait rien concevoir, ne nie point et ne doute pas que ce quelque chose, s'il était, ne pût pas ne pas être et en réalité et

intellectu posset non esse. Aliter namque non esset quo majus cogitari non posset. Sed quidquid cogitari potest et non est, si esset, posset vel actu vel intellectu non esse. Quare, si vel cogitari potest, non potest non esse quo majus cogitari nequit.

Sed ponamus non esse, si vel cogitari valet. At quidquid cogitari potest et non est, si esset, non esset quo majus cogitari non possit. Si ergo esset quo majus cogitari non possit, non esset quo majus cogitari non possit; † quod nimis est absurdum. Falsum est igitur non esse aliquid quo majus cogitari non possit, si vel cogitari potest; multo itaque magis, si intelligi aut in intellectu esse potest.

Plus aliquid dicam. Procul dubio quidquid alicubi aut aliquando non est, etiamsi est alicubi aut aliquando, potest tamen cogitari numquam et nusquam esse, sicut non est alicubi aut aliquando. Nam quod heri non fuit et hodie est, sicut heri non fuisse intelligitur, ita numquam esse subintelligi potest; et quod hic non est et alibi est, sicut non est hic, ita potest cogitari nusquam esse. Similiter cujus partes singulæ non sunt ubi aut quando sunt aliæ partes ejus, omnes partes, et ideo ipsum totum, possunt cogitari numquam aut nusquam esse. Nam, etsi dicatur tempus esse semper et mundus ubique, non tamen illud totum sem-

dans l'intelligence. Car autrement il ne serait pas ce au-dessus de quoi il ne serait pas possible de rien concevoir. Mais tout ce qui peut être pensé et n'est cependant pas, pourrait, s'il était, ne pas être soit en réalité soit dans l'intelligence. C'est pourquoi si ce au-dessus de quoi il est impossible de rien penser peut seulement être pensé, il ne peut ne pas être.

Supposons néanmoins que, s'il peut seulement être pensé, il ne soit pas. Cette supposition se réfute ainsi : Tout ce qui peut être pensé sans être réellement, ne serait point, s'il était réel, ce au-dessus de quoi il est impossible de rien penser. Si donc l'être au-dessus duquel il est impossible de rien penser était réellement, en même temps il ne serait pas l'être au-dessus duquel il est impossible de rien penser. Ce qui est par trop absurde. Il est donc faux qu'il n'y ait pas un être au-dessus duquel il est impossible de penser rien, si seulement il est possible de le penser, à plus forte raison s'il peut être conçu et être dans l'intelligence.

Je dirai plus. Sans doute ce qui quelque part ou parfois n'est pas, peut, même quand il est quelque part ou un jour, être pensé comme n'existant jamais nulle part, de même que quelque part ou parfois il n'existe pas. Car ce qui n'a pas été hier et est aujourd'hui, de même qu'on le conçoit comme n'ayant pas été hier, de même on peut sous-entendre qu'il n'est jamais. Pareillement, ce qui n'est pas ici et est cependant ailleurs, de même qu'il n'est pas ici, de même il peut être pensé comme n'étant nulle part. Pareillement encore, ce dont chaque partie n'est pas là et au moment où sont ses autres parties peut être pensé comme n'étant jamais nulle part quant à toutes ses parties et par conséquent tout entier. Car, quoiqu'on dise que le

per aut iste totus est ubique; et sicut singulæ partes temporis non sunt quando aliæ sunt, ita possunt etiam numquam esse cogitari, et singulæ mundi partes sicut non sunt ubi aliæ sunt, ita subintelligi possunt nusquam esse; sed et quod partibus conjunctum est, cogitatione dissolvi et non esse potest. Quare quidquid alicubi aut aliquando totum non est, etiamsi est, potest cogitari non esse. At quo majus nequit cogitari, si est, non potest cogitari non esse; alioquin, si est, non est quo majus cogitari non † possit; quod non convenit. Nullatenus ergo alicubi aut aliquando totum non est; sed semper et ubique totum est.

Putasne aliquatenus posse cogitari vel intelligi, aut esse in cogitatione vel intellectu, de quo hæc intelliguntur? Si enim non potest, non de eo possunt hæc intelligi. Quod si dicis non intelligi et non esse in intellectu, quod non penitus intelligitur; dic, quia qui non potest intueri purissimam lucem solis, non videt lucem diei, quæ non est nisi lux solis.

Certe vel hactenus intelligitur et est in intellectu quo majus cogitari nequit, ut hæc de eo intelligantur.

temps est toujours et le monde partout, cependant le temps n'est pas tout entier toujours, ni le monde tout entier partout, et parce que chaque partie du temps n'existe pas lorsque les autres existent, on peut les penser comme n'existant jamais, de même parce que chaque partie du monde n'existe pas là où existent les autres parties, elles peuvent être pensées comme n'existant nulle part. Or ce qui est composé de parties peut se décomposer par la pensée et ne pas être. C'est pourquoi ce qui quelque part ou parfois n'est pas tout entier, peut, quoiqu'il soit, être pensé comme n'étant pas. Mais ce au-dessus de quoi il est impossible de rien penser de plus grand, s'il est, ne peut être pensé comme n'étant pas; autrement, s'il est, il n'est pas ce au-dessus de quoi il n'est pas possible de rien penser de plus grand; ce qui est contradictoire. Il n'est donc d'aucune manière quelque part ou parfois sans être tout entier, mais il est tout entier toujours et partout.

Pensez-vous que ce dont on conçoit ces choses puisse être pensé ou conçu, ou être dans la pensée ou dans l'intelligence? Oui, certes, car s'il ne peut être conçu, ces choses ne peuvent être conçues de lui. Que si vous dites que l'on ne conçoit pas ou qu'on n'a pas dans l'intelligence ce qu'on [ne comprend pas ou] ne conçoit pas entièrement, vous devez dire aussi que celui qui ne peut pas regarder la très-pure lumière du soleil ne voit pas la lumière du jour qui n'est autre que la lumière du soleil.

Assurément même dès à présent nous concevons et nous avons dans l'intelligence ce au-dessus de quoi rien ne peut être pensé, de telle manière que nous concevons de lui les choses qui viennent d'être exposées.

CAPUT II.

Magis urgetur ratiocinatio præposita, et ostenditur id quo majus cogitari nequit cogitari posse, atque adeo etiam esse.

Dixi itaque in argumentatione, quam reprehendis, quia cum insipiens audit proferri quo majus cogitari non potest, intelligit quod audit. Utique qui non intelligit, si nota lingua dicitur, aut nullum aut nimis * obtusum habet intellectum.

Deinde dixi, quia si intelligitur, est in intellectu. An est in nullo intellectu quod necessario in rei veritate esse monstratum est?

Sed † dicis, quia si est in intellectu, non tamen consequenter † intelligitur. * Vide, quia consequitur esse in intellectu, ex eo quia intelligitur. Sicut enim quod cogitatur cogitatione cogitatur, et quod cogitatione cogitatur, sicut cogitatur sic est in cogitatione, ita quod intelligitur intellectu intelligitur, et quod intellectu intelligitur, sicut intelligitur sic est in intellectu. Quid hoc planius?

Postea dixi, quia si est vel in solo intellectu, potest cogitari esse et in re, quod majus est. Si ergo in intellectu solo est, idipsum, scilicet, quo majus non potest cogitari, est quo majus cogitari potest: rogo quid consequentius? An enim, si est vel in solo intellectu, non potest cogitari esse et in

CHAPITRE II.

On insiste davantage sur le raisonnement précédent, et l'on prouve que ce au-dessus de quoi on ne peut rien penser peut être pensé et que par conséquent il est.

Dans l'argumentation que vous critiquez j'ai dit que l'insensé, lorsqu'il entend nommer quelque chose au-dessus de quoi on ne saurait rien penser de plus grand, conçoit ce qu'il entend. Certes celui qui ne conçoit pas cela, si l'on s'énonce dans une langue connue, est sans intelligence ou n'a qu'une intelligence extrêmement bornée.

J'ai dit ensuite que, s'il est conçu, il est dans l'intelligence. Peut-il ne pas être dans l'intelligence ce dont on a démontré qu'il est nécessairement véritable?

Mais, dites-vous, quoiqu'il soit dans l'intelligence, il ne s'ensuit pas qu'on le conçoive. Voyez donc qu'il est dans l'intelligence précisément parce qu'on le conçoit. En effet, de même que ce qui est pensé est pensé par la pensée, et que ce qui est pensé par la pensée est dans la pensée de la même manière qu'il est pensé, de même ce qui est conçu est conçu par l'intelligence, et ce qui est conçu par l'intelligence est dans l'intelligence de la même manière qu'elle le conçoit. Qu'y a-t-il de plus simple?

J'ai dit encore que s'il n'était que dans l'intelligence, on pourrait penser quelque chose de plus grand, savoir un être qui serait aussi en réalité. Si donc l'être au-dessus de quoi rien ne peut être pensé de plus grand n'était que dans l'intelligence, ce même être serait un être au-dessus de quoi il peut être pensé quelque chose

re? Aut si potest, nonne qui hoc cogitat aliquid cogitat majus eo, si est in solo intellectu? Quid ergo consequentius quam, si quo majus cogitari nequit est in solo intellectu, idem esse quo majus cogitari possit?

Sed utique, quo majus cogitari potest, in nullo intellectu est quo majus cogitari non possit. An ergo non consequitur, quo majus cogitari nequit, si est in ullo intellectu, non esse in solo intellectu? Si enim est in solo intellectu, est quo majus cogitari potest; quod non convenit.

CAPUT III.

Ad instantiam adversarii : quod sequeretur insulam fictitiam esse re ipsa, quia cogitatur.

Sed tale est, inquis, ac si aliquis, insulam oceani omnes terras sua fertilitate vincentem, quæ difficultate, imo impossibilitate inveniendi quod non est, perdita nominatur, dicat idcirco non posse dubitari vere esse in re, quia verbis descriptam facile quis intelligit.

de plus grand. Je vous demande qu'y a-t-il de plus conséquent? En effet, s'il est seulement dans l'intelligence, ne peut-il pas être pensé comme existant aussi en réalité? Et, si cela se peut, celui qui le pense ainsi ne pense-t-il pas quelque chose de plus grand que lui, si lui il n'existait que dans l'intelligence? Qu'y a-t-il donc de plus conséquent que, si ce au-dessus de quoi rien ne peut être pensé de plus grand n'était que dans l'intelligence, il serait cela même au-dessus de quoi on peut penser quelque chose de plus grand?

Mais assurément ce au-dessus de quoi il est possible de penser quelque chose de plus grand n'est dans aucune intelligence comme quelque chose au-dessus de quoi il est impossible de rien penser de plus grand. Ne suit-il donc pas que, si ce au-dessus de quoi il n'est pas possible de rien penser de plus grand est dans une intelligence quelconque, il n'est pas dans l'intelligence seule? Car, s'il n'était que dans l'intelligence, il serait ce au-dessus de quoi il est possible de penser quelque chose de plus grand. Ce qui est contradictoire.

CHAPITRE III.

Réponse à l'objection du critique, que l'île imaginaire existe réellement puisqu'on la pense.

Mais, dites-vous, c'est comme si quelqu'un, supposant dans l'océan une île qui surpasse toutes les terres par sa fertilité et que, à cause de la difficulté ou même de l'impossibilité de la trouver, on appelle l'île perdue, disait qu'on ne peut douter de l'existence réelle de cette île par la raison qu'il est facile de comprendre la description qu'on en donne.

Fidens loquor, quia si quis invenerit mihi aliquid aut re ipsa aut sola cogitatione existens, præter quo majus cogitari non possit, cui aptare valeat connexionem hujus meæ argumentationis, inveniam et dabo illi perditam insulam amplius non perdendam.

Palam autem jam videtur, quo non valet cogitari majus, non posse cogitari non esse, quod tam certa ratione veritatis existit; aliter enim nullatenus existeret.

Denique, si quis dicit, se cogitare illud non esse; dico † quia, cum hoc cogitat, aut cogitat aliquid quo majus cogitari non possit, aut non cogitat. Si non cogitat, non cogitat non esse quod non cogitat. Si vero cogitat, utique cogitat aliquid quod nec cogitari non esse possit. Si enim posset cogitari non esse, cogitari posset habere principium et finem; sed hoc non potest. Qui ergo illud cogitat, aliquid cogitat quod nec cogitari possit non esse; hoc vero qui cogitat, non cogitat idipsum non esse; alioquin cogitat quod cogitari non potest. Non igitur potest cogitari non esse quo majus cogitari nequit.

CAPUT IV.

Differentia inter posse cogitari et intelligi non esse.

Quod autem dicis : quia cum dicitur, quod

Je le dis avec confiance, si quelqu'un me trouve, outre l'être au-dessus duquel rien ne peut être pensé, une chose existant en réalité ou dans la pensée seulement à laquelle la suite de mon raisonnement puisse être appliquée, je m'engage à lui trouver cette île perdue et à la lui donner de manière qu'elle ne se perdra plus.

Mais on voit déjà clairement qu'on ne peut penser que ce au-dessus de quoi il est impossible de rien penser de plus grand ne soit pas, lui dont l'existence est fondée sur des raisons de vérité si certaines; autrement il n'existerait d'aucune manière.

Enfin, si quelqu'un dit qu'il pense que cet être n'existe pas, je lui demande si, lorsque cette pensée l'occupe, il pense quelque chose au-dessus de quoi il n'est pas possible de rien penser, ou s'il ne pense pas cela? S'il ne pense pas cela, il ne pense pas que ce qu'il ne pense pas ne soit point; mais s'il le pense, il pense assurément quelque chose qui ne peut pas même être pensé comme n'étant pas. Car s'il pouvait être pensé comme n'étant pas, il pourrait être pensé comme ayant un commencement et une fin; or cela est impossible. Donc celui qui pense cet être pense quelque chose qu'il est impossible de penser comme n'existant pas; or celui qui pense cet être ne pense certainement pas que ce même être n'existe point, autrement il penserait ce qu'il est impossible de penser. Il est donc impossible de penser que l'être au-dessus duquel on ne peut rien penser de plus grand n'existe point.

CHAPITRE IV.

Différence entre pouvoir être pensé et être conçu ne pas être.

Quant à ce que vous dites qu'au lieu de dire qu'on ne

summa res ista non esse nequeat cogitari, melius fortasse diceretur, quod non esse aut etiam posse non esse non possit intelligi. Potius dicendum fuit, non possit cogitari. Si enim dixissem rem ipsam non posse intelligi non esse, fortasse tu ipse, qui dicis quia secundum proprietatem verbi istius falsa nequeunt intelligi, objiceres : nihil quod est posse intelligi non esse; falsum est enim non esse quod est; quare non esset proprium Deo non posse intelligi non esse. Quod si aliquid eorum quæ certissime sunt potest intelligi non esse, similiter et alia certa non esse posse intelligi. Sed hoc utique non potest objici de cogitatione, si bene consideretur. Nam etsi nulla quæ sunt possunt intelligi non esse, omnia tamen possunt cogitari non esse, præter id quod summe est.

Illa quippe omnia et sola possunt cogitari non esse, quæ initium aut finem aut partium habent conjunctionem, et, sicut jam dixi, quidquid alicubi aut aliquando totum non est. Illud vero solum non potest cogitari non esse, in quo nec initium, nec finem, nec partium conjunctionem, et quod non nisi semper et ubique totum ulla invenit cogitatio.

Scito igitur, quia potes cogitare te non esse, quamdiu esse certissime scis; quod te miror dixisse nescire. Multa namque cogitamus non esse, quæ scimus esse, et multa esse, quæ non esse scimus,

peut pas penser que cette chose suprême n'existe point, il serait peut-être mieux de dire qu'on ne peut pas concevoir qu'elle n'existe point ou même qu'elle puisse ne pas exister, je maintiens qu'il fallait dire plutôt que cela ne peut pas être pensé. Car si j'avais dit que cet être ne peut être conçu comme n'existant pas, vous-même peut-être, qui soutenez que dans le sens propre de ce mot les choses fausses ne peuvent pas se concevoir, m'objecteriez-vous que rien de ce qui est ne peut se concevoir comme n'étant pas, puisqu'il est faux que ce qui est ne soit pas, et que par conséquent il ne serait pas exclusivement propre à Dieu de ne pas pouvoir être conçu ne pas être; que si quelqu'une des choses qui sont certainement peut être conçue comme n'étant pas, d'autres choses certaines peuvent également être conçues n'être pas. Mais certes cette objection ne saurait être faite à l'égard de la pensée, si l'on y fait bien attention. Car, quoique aucune des choses qui sont ne puisse être conçue ne pas être, toutes cependant peuvent être pensées n'être pas, excepté l'être qui est au-dessus de tout.

En effet toutes et les seules choses qui ont un commencement ou une fin, ou qui sont composées de parties, en un mot, comme je l'ai déjà dit, tout ce qui quelque part ou parfois n'est pas tout entier, peut être pensé ne pas exister; mais cela seul ne peut pas être pensé n'être pas, en quoi la pensée ne peut trouver ni commencement, ni fin, ni composition de parties, et ce qu'elle trouve toujours et partout tout entier.

Sachez donc que vous pouvez vous penser comme n'étant pas, quoique vous soyez très-certain que vous êtes; et je suis surpris que vous disiez que vous ne savez pas cela. Car nous pensons comme n'étant pas beaucoup de choses que nous savons être, et nous pensons comme

non existimando, sed fingendo ita esse, cogitamus.

Et quidem possumus cogitare aliquid non esse, quamdiu scimus esse, quia simul et illud possumus et istud scimus; et non possumus cogitare non esse, quamdiu scimus esse, quia non possumus cogitare esse simul et non esse. Si quis igitur sic distinguat hujus prolationis has duas sententias, intelliget, nihil, quamdiu esse scitur, posse cogitari non esse, et quidquid est, præter id * quo majus cogitari nequit, etiam cum scitur esse, posse cogitari non esse.

Sic igitur et proprium est Deo non posse non esse cogitari, et tamen multa possunt cogitari, quamdiu sunt, non esse.

Quod † tamen dicatur cogitari Deus non esse, in isto libello puto sufficienter esse dictum.

CAPUT V.

Specialis discussio variorum adversarii dictorum, ac primo quidem quod initio infideliter retulerit ratiocinationem quam refellendam suscepit.

Qualia vero sint et alia, quæ mihi objicis pro insipiente, facile est deprehendere vel parum sapienti, et ideo id ostendere supersedendum exis-

existant beaucoup de choses que nous savons ne pas exister, non en nous persuadant, mais en supposant qu'elles sont comme nous les pensons.

Et de fait nous pouvons penser qu'une chose n'est pas même lorsque nous savons qu'elle est, en tant que nous pouvons avoir cette pensée en même temps que cette science, et d'un autre côté nous ne pouvons pas penser qu'une chose ne soit pas lorsque nous savons qu'elle est, en tant que nous ne pouvons pas penser qu'à la fois elle soit et ne soit pas. Celui donc qui distingue ainsi les deux significations de la proposition que je viens d'énoncer, comprendra qu'on ne peut penser d'aucun être qu'il n'est pas, aussi longtemps qu'on sait qu'il est, et que tout ce qui est, excepté ce au-dessus de quoi il est impossible de rien penser de plus grand, peut être pensé comme n'étant pas lors même qu'on sait qu'il est.

C'est donc ainsi qu'il est exclusivement propre à Dieu qu'on ne puisse pas penser qu'il n'est pas, et que cependant beaucoup de choses ne peuvent être pensées ne pas être, aussi longtemps qu'elles sont.

Quant à la manière dont on peut néanmoins dire qu'il est possible de penser que Dieu n'est pas, je crois l'avoir assez exposé dans mon livre [Prosloge, c. 3].

CHAPITRE V.

Examen particulier de plusieurs assertions du critique, et d'abord qu'il a commencé par rapporter inexactement le raisonnement qu'il a entrepris de réfuter.

Quant à la valeur des autres objections que vous me faites au nom de l'insensé, il est facile de l'apprécier, même à quelqu'un qui n'a que peu d'esprit, et pour

timaveram. Sed quoniam audio quibusdam ea legentibus aliquid contra me valere videri, paucis de illis commemorabo.

Primum, quod sæpe repetis me dicere, quia quod est majus omnibus est in intellectu, * et si est in intellectu, est et in re; aliter enim omnibus majus non esset omnibus majus. Nusquam in omnibus dictis meis invenitur talis probatio. Non enim idem valet, quod dicitur majus omnibus et * quo majus cogitari nequit, ad probandum, quia est in re quod dicitur. Si quis enim dicat, quo majus cogitari non possit non esse aliquid in re, aut posse non esse, aut vel non esse posse cogitari, facile refelli potest. Nam quod non est potest non esse, et quod non esse potest cogitari potest non esse. Quidquid autem cogitari potest non esse, si est, non est quo majus cogitari non possit; quod si non est, utique si esset, non esset quo majus non † posset cogitari. Sed dici non potest : quia quo majus non possit cogitari, si est, non est quo majus cogitari non possit, aut si esset, non esset quo non † posset cogitari majus. Patet ergo, quia nec non est, nec potest non esse, aut cogitari non esse. Aliter enim, si est, non est quod dicitur, et si esset, non esset.

Hoc autem non tam facile probari posse videtur de eo quod majus dicitur omnibus. Non enim ita

cette raison j'avais pensé ne pas avoir besoin de le montrer. Mais comme j'apprends qu'elles ont paru à quelques lecteurs avoir une certaine force, j'en dirai quelques mots.

D'abord vous répétez souvent que j'ai dit que ce qui est plus grand que toutes choses est dans l'intelligence, et que, s'il est dans l'intelligence, il est aussi en réalité; autrement ce qui est plus grand que toutes choses ne serait pas plus grand que toutes choses. Mais dans tout ce que j'ai dit il ne se trouve nulle part une pareille preuve. Car de ce qu'un être est dit être plus grand que tous et de ce qu'il est dit tel qu'il serait impossible de rien penser de plus grand on ne peut pas également bien prouver que l'être qu'on appelle ainsi existe réellement. Car si quelqu'un disait que ce au-dessus de quoi il est impossible de rien penser de plus grand n'existe pas réellement, ou qu'il peut ne pas être, ou qu'on peut penser qu'il n'est pas, il serait facile de le réfuter. En effet ce qui n'est pas peut ne pas être, et ce qui peut ne pas être peut être pensé n'être pas. Or tout ce qu'on peut penser n'être pas, s'il est, n'est pas ce au-dessus de quoi il est impossible de rien penser; et s'il n'est pas, certes, s'il était, il ne serait pas ce au-dessus de quoi rien ne peut être pensé. Mais on ne peut pas dire de l'être au-dessus duquel il est impossible de rien penser, que, s'il est, il n'est pas ce au-dessus de quoi il est impossible de rien penser, ou que, s'il était, il ne serait pas ce au-dessus de quoi il est impossible de rien penser. Il est donc évident qu'il est faux qu'il n'est pas, qu'il peut ne pas être, ou qu'il peut être pensé n'être pas; car autrement, s'il est, il n'est pas ce qu'on dit qu'il est, et s'il était, il ne serait pas ce qu'on le dit être.

Mais il paraît qu'il n'est pas aussi facile de prouver cela de l'être qui est dit plus grand que toutes choses.

patet, quia quod non esse cogitari potest, non est majus omnibus quæ sunt, sicut quia non est quo majus cogitari non possit; nec sic est indubitabile, quia si est aliquid majus omnibus, non est aliud, quam quo majus non possit cogitari, aut si esset, non esset similiter aliquid, quomodo certum est de eo quod dicitur quo majus cogitari nequit. Quid enim, si quis dicat esse aliquid majus omnibus quæ sunt, et idipsum tamen posse cogitari non esse, et aliquid majus eo, etiamsi non sit, posse tamen cogitari; an hic sic aperte inferri potest: non est ergo majus omnibus quæ sunt, sicut ubi apertissime diceretur: ergo non est quo majus cogitari nequit? Illud namque alio indiget argumento quam hoc quod dicitur omnibus majus; in isto vero non est opus alio, quam hoc ipso quod sonat: quo majus cogitari non possit.

Ergo si non similiter potest probari de eo quod majus omnibus dicitur, quod de se per seipsum probat quo majus nequit cogitari, injuste me reprehendisti dixisse quod non dixi, cum tantum differat ab eo quod dixi. Si vero vel † post aliud argumentum potest, nec sic me debuisti reprehendere dixisse quod probari potest. Utrum au-

Car il n'est pas aussi évident que ce qui peut être pensé n'être pas n'est pas plus grand que toutes les choses qui sont, qu'il est évident que cela n'est pas ce au-dessus de quoi rien ne saurait être pensé; il n'est pas non plus aussi indubitable que, s'il y a quelque chose de plus grand que toutes choses, il n'y en ait pas un autre pareil, que cela est indubitable à l'égard de ce au-dessus de quoi il n'est pas possible de rien penser; de même il n'est pas aussi certain que, s'il était un être plus grand que tous, il n'y en aurait pas un autre semblable, que la même chose est certaine concernant ce qui est tel qu'il soit impossible de rien penser de plus grand. En effet, si quelqu'un affirmait qu'il y a quelque chose de plus grand que tout ce qui est, et que cela même peut cependant être pensé ne pas être, et que, quoiqu'il n'y ait rien de plus grand que lui, on peut cependant penser quelque chose de plus grand, pourrait-on alors aussi évidemment conclure que cet être ne serait pas plus grand que tout ce qui est, comme on dirait alors avec la plus grande évidence qu'il n'est donc pas ce au-dessus de quoi il est impossible de rien penser de plus grand? Car, pour pouvoir conclure légitimement en partant de ce qui est *plus grand que tout* il faudrait encore un autre argument, qui n'est pas nécessaire si l'on prend pour point de départ *ce au-dessus de quoi rien ne saurait être pensé.*

Par conséquent, si en partant de ce qui est plus grand que tout, on ne peut pas aussi bien prouver ce que l'être au-dessus de quoi rien ne peut être pensé prouve de lui-même par soi-même, vous m'avez injustement critiqué d'avoir dit ce que je n'ai pas dit, mon principe étant si différent de celui que vous m'attribuez. Et si l'existence de ce qui est plus grand que toutes choses peut se prouver par une autre preuve, vous n'eussiez pas dû me reprendre

tem possit, facile perpendit qui hoc posse, quo majus cogitari nequit, cognoscit; nullatenus enim potest intelligi quo majus cogitari non possit, nisi id quod solum omnibus est majus.

Sicut ergo quo majus cogitari nequit intelligitur et est in intellectu, et ideo esse in rei veritate asseritur, sic quod majus dicitur omnibus intelligi et esse in intellectu, et idcirco re ipsa esse ex necessitate concluditur.

Vides ergo, quam recte me comparasti stulto illi, qui hoc solo, quod descripta intelligeretur, perditam insulam esse, vellet asserere.

CAPUT VI.

Discutitur dictum adversarii N° II et V, quod quælibet falsa similiter possent intelligi, atque adeo essent.

Quod autem objicis, quælibet falsa vel dubia similiter posse intelligi et esse in intellectu, quemadmodum illud quod dicebam. Miror quod hic sensisti contra me dubium probare volentem, cui primum hoc sat erat, ut quolibet modo illud intelligi et esse in intellectu ostenderem; quatenus consequenter consideraretur, utrum esset in solo intellectu velut falsa, an et re ut vera. Nam si falsa et dubia hoc modo intelliguntur et sunt in in-

ainsi d'avoir dit ce qui peut être prouvé. Or celui qui sait que cela peut être prouvé par ce au-dessus de quoi rien ne peut être pensé, voit facilement s'il est possible de le prouver; car on ne peut nullement concevoir que ce au-dessus de quoi rien ne peut être pensé soit autre que ce qui seul est plus grand que toutes choses.

Donc, de même que ce au-dessus de quoi rien ne saurait être pensé se conçoit, qu'il est dans l'intelligence, et que par là même il est prouvé être en réalité, de même on conclut nécessairement que ce qui est plus grand que toutes choses se conçoit, qu'il est dans l'intelligence et que pour cette raison il existe réellement.

Vous voyez donc avec quelle raison vous m'avez comparé à cet insensé qui voudrait conclure l'existence de l'île perdue de cela seul qu'on en comprend la description.

CHAPITRE VI.

On discute l'assertion du critique (n. II et V) que des choses fausses de toute espèce peuvent également être conçues et que par conséquent elles existeraient.

Quant à l'objection que vous faites, que les choses fausses et douteuses de tout genre peuvent être conçues et être dans l'intelligence aussi bien que l'être que j'ai défini, je suis surpris de vous voir ici en opposition avec moi qui voulais prouver une chose encore problématique et qui me contentais de démontrer d'abord que cet être se conçoit et est dans l'intelligence d'une manière quelconque, afin de pouvoir examiner ensuite s'il est seulement dans l'intelligence comme les choses fausses, ou s'il est de plus en réalité comme les choses vraies. Car si

tellectu, quia, cum dicuntur, audiens intelligit quid dicens significet, nihil prohibet quod dixi intelligi et esse in intellectu.

Quomodo autem sibi conveniant quod dicis, quia falsa dicente aliquo quæcumque ille diceret intelligeres, et quia illud, quod † non eo modo quo etiam falsa habentur in cogitatione, non diceris auditum cogitare aut in cogitatione habere, † sed intelligere et in intellectu habere, quia scilicet non possis hoc aliter cogitare nisi intelligendo, id est, scientia comprehendendo re ipsa illud existere? Quomodo, inquam, conveniant, et falsa intelligi, et intelligere esse scientia comprehendere existere aliquid? Nihil ad me, tu videris.

Quod si et falsa aliquo modo intelliguntur, et non omnis sed cujusdam intellectus est hæc diffinitio, non debui reprehendi quia dixi, quo majus cogitari non possit intelligi et intellectu esse, etiam antequam certum esset re ipsa illud existere.

CAPUT VII.

Contra dictum aliud adversarii (ibid.) *nempe quod summum magnum æque possit concipi non esse ac Deus ab insipiente concipitur.*

Deinde, quod dicis, vix umquam posse esse cre-

les choses fausses et douteuses sont conçues et sont dans l'intelligence, en ce sens que, quand on les nomme, celui qui les entend nommer comprend celui qui parle, cela n'empêche point que ce que j'ai dit ne soit conçu et ne soit dans l'intelligence.

Mais comment concilier les diverses propositions que vous avancez lorsque vous dites que, si quelqu'un disait des choses fausses quelles qu'elles fussent, vous les concevriez, et qu'on ne peut pas dire que, quand vous entendez nommer ce qui est, vous le pensez ou que vous l'avez dans la pensée, pas même de la manière dont les choses fausses sont dans la pensée, parce que, prétendez-vous, vous ne sauriez le penser autrement qu'en concevant, c'est-à-dire en comprenant scientifiquement qu'il existe réellement? Comment, dis-je, accorder ces deux assertions, que les choses fausses se conçoivent et que concevoir est comprendre scientifiquement qu'une chose existe? Ce n'est pas à moi de résoudre cette difficulté, c'est votre affaire.

Que si les choses même fausses se conçoivent d'une certaine manière, et si une chose peut être de diverses manières dans l'intelligence, je n'ai pas dû être critiqué parce que j'ai dit que ce au-dessus de quoi rien ne peut être pensé est conçu et qu'il est dans l'intelligence, même avant qu'il fût certain qu'il existe réellement.

CHAPITRE VII.

Contre l'autre assertion du critique (ibid.), *que l'être souverainement grand peut être conçu ne pas être, aussi bien que Dieu est conçu par l'insensé.*

Vous dites encore qu'il est à peine croyable que, quand

dibile, cum dictum et auditum fuerit, istud non eo modo posse cogitari non esse, quo etiam potest cogitari non esse Deus. Respondeant pro me, qui vel parvam scientiam disputandi argumentandique attigerunt.

An enim rationabile est, ut idcirco neget aliquis quod intelligit, quia esse dicitur id quod ideo negat quia non intelligit? Aut si aliquando negatur quod aliquatenus intelligitur, et idem est illi quod nullatenus intelligitur, nonne facilius probatur, quod dubium est, de illo quod in aliquo, quam de eo quod in nullo est intellectu? Quare nec credibile potest esse, idcirco quemlibet negare quo majus cogitari nequit, quod auditum aliquatenus intelligit, quia negat Deum, cujus sensum nullo modo cogitat. Aut si et illud, quia non omnino intelligitur, negatur, nonne tamen facilius id quod aliquo modo, quam id quod nullo modo, intelligitur probatur?

Non ergo irrationabiliter contra insipientem ad probandum Deum esse † attuli quo majus cogitari non possit; cum illud nullo modo, istud aliquo modo intelligeret.

CAPUT VIII.

Comparatio picturæ N. III proposita examinatur. Et unde conjici queat summum magnum, de quo adversarius N. IV quæsierat.

Quod vero tam studiose probas, quo majus co-

on entend nommer ce au-dessus de quoi rien ne peut être pensé, il ne saurait être pensé ne pas être de la même manière qu'on peut penser que Dieu n'est pas. Que ceux-là répondent pour moi qui n'ont acquis qu'une médiocre connaissance de l'art de la controverse et de l'argumentation.

Est-il en effet raisonnable que quelqu'un nie ce qu'il conçoit, parce qu'on affirme l'existence de ce qu'il nie à cause qu'il ne le conçoit pas? Et si parfois on nie ce qu'on conçoit à un certain point de même que ce qui ne se conçoit aucunement, n'est-il pas plus facile de prouver ce qui est douteux concernant ce qui est dans quelque intelligence que concernant ce qui n'est dans aucune? C'est pourquoi il ne peut pas même être croyable que quelqu'un nie ce au-dessus de quoi rien ne saurait être pensé, ce qu'il conçoit à un certain point quand il l'entend définir, par la raison qu'il nie Dieu quand il ne pense nullement ce que ce mot signifie. Ou si même on nie cet être parce qu'on ne le conçoit pas entièrement, n'est-il pas plus facile de prouver ce qu'on conçoit à un certain point que ce qu'on ne conçoit d'aucune manière?

Ce n'est donc pas sans raison que, voulant prouver contre l'insensé l'existence de Dieu, j'ai pris pour principe ce au-dessus de quoi rien ne peut être pensé, parce qu'il ne concevait l'existence de Dieu d'aucune manière et qu'il comprenait ce principe à un certain point.

CHAPITRE VIII.

On examine la comparaison du tableau proposée au n. III, et l'on dit par quoi on peut connaître l'être souverainement grand, en réponse au doute proposé par le critique n. IV.

C'est sans raison que vous vous donnez tant de peine

gitari nequit non tale esse qualis nondum facta pictura in intellectu pictoris, sine causa fit. Non enim ad hoc protuli picturam præcogitatam, ut tale illud, de quo agebatur, vellem asserere; sed tantum, ut aliquid esse in intellectu, quod non † in re esse intelligeretur, possem ostendere.

Item, quod quo majus cogitari nequit, secundum rem vel * ex genere tibi vel ex specie notam dicis te cogitare auditum vel in intellectu habere non posse; quoniam † ipsam rem non nosti, nec eam ex alia simili potes † conjicere. Palam est rem aliter sese habere; quoniam namque omne minus bonum, in tantum est simile majori bono, in quantum est bonum, patet cuilibet rationabili menti, quia de bonis minoribus ad majora conscendendo, ex his quibus aliquid majus cogitari potest multum possumus conjicere illud quo nihil potest majus cogitari. Quis enim, verbi gratia, vel hoc cogitare non potest, etiamsi non credat in re esse quod cogitat, scilicet, si bonum est aliquid quod initium et finem habet, multo melius esse bonum quod, licet incipiat, non tamen desinit; et sicut istud illo melius est, ita isto melius esse illud quod nec finem habet nec initium, etiamsi semper de præterito per præsens transeat ad futurum; et sive sit in re aliquid hujusmodi sive non sit, valde tamen eo melius esse id quod nullo modo indiget vel cogitur mutari vel moveri? An hoc cogitari non potest? Aut aliquid hoc majus cogitari potest? Aut non est hoc ex his quibus

pour prouver que ce au-dessus de quoi rien ne saurait être pensé n'est pas un être tel qu'un tableau non exécuté dans l'intelligence du peintre. Car je n'ai pas cité le tableau préconçu pour prouver que tel était l'être dont il s'agissait, mais seulement pour pouvoir montrer quelque chose qui est dans l'intelligence et qu'on conçoit ne pas exister en réalité.

Et quant à ce que vous dites que vous ne pouvez penser ou concevoir, quand vous l'entendez nommer, ce au-dessus de quoi rien ne peut être pensé, d'après une chose qui vous serait connue par son genre ou par son espèce, parce que vous ne connaissez pas cet être et que vous ne pouvez le connaître non plus par quelque chose de semblable, il est évident qu'il en est autrement que vous ne dites. Car, puisque tout bien inférieur est en tant que bien semblable au bien supérieur, il est évident pour tout esprit raisonnable qu'en nous élevant des biens inférieurs aux biens supérieurs, nous pouvons, en concevant ces choses au-dessus desquelles il est possible de penser quelque chose de plus grand, conjecturer beaucoup de ce au-dessus de quoi rien ne peut être pensé de plus grand. En effet qui, par exemple, ne saurait au moins penser ceci, même s'il ne croit pas que ce qu'il pense existe réellement, à savoir que, s'il y a quelque chose de bon qui a un commencement et une fin, un bien qui, quoiqu'il ait un commencement, n'a pas de fin est meilleur; et que, comme celui-ci est meilleur que celui-là, de même est meilleur que celui-ci un bien qui n'a ni fin ni commencement, quand même il changerait en passant toujours du passé par le présent dans l'avenir; et encore, soit qu'il existe réellement quelque chose de semblable ou non, que ce qui n'a besoin ni n'est forcé d'aucune manière de changer ou de se mou-

majus cogitari valet conjicere id quo majus cogitari nequit? Est igitur, unde possit conjici quo majus cogitari nequeat.

Sic itaque facile refelli potest insipiens, qui sacram auctoritatem non recipit, si negat quo majus cogitari non valet ex aliis rebus conjici posse. At si quis catholicus hoc neget, meminerit quia invisibilia Dei, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus et divinitas.

CAPUT IX.

Summum magnum cogitari et intelligi posse; et roboratur ratio contra insipientem facta.

Sed, etsi verum esset non posse cogitari vel intelligi illud quo majus nequit cogitari, non tamen falsum esset, quo majus cogitari nequit cogitari posse et intelligi. Sicut enim nihil prohibet dici ineffabile, licet illud dici non possit quod ineffabile dicitur, et quemadmodum potest cogitari noncogitabile, quamvis illud cogitari non possit cui convenit non-cogitabile dici, ita cum dicitur quo

voir est beaucoup meilleur que ce dernier? Est-ce que cela ne peut être pensé? ou peut-on penser quelque chose de plus grand que cela? ou n'est-ce pas là un de ces êtres au-dessus desquels on peut penser quelque chose de plus grand et desquels on peut conjecturer ce qu'est ce au-dessus de quoi rien ne peut être pensé de plus grand? Il y a donc quelque chose dont on peut inférer d'une manière probable ce qu'est ce au-dessus de quoi rien ne peut être pensé de plus grand.

C'est donc ainsi qu'on peut facilement réfuter l'insensé qui n'admet pas l'autorité sacrée, s'il nie que ce au-dessus de quoi il est impossible de rien penser de plus grand puisse être connu par analogie avec d'autres êtres. Mais si un catholique niait cela, il devrait se rappeler que *depuis la création du monde les perfections invisibles de Dieu se voient d'une manière intelligible au moyen des choses créées, même sa puissance éternelle et sa divinité* (Rom. I, 20).

CHAPITRE IX.

Que l'être souverainement grand peut être pensé et conçu. On confirme l'argument fait contre l'insensé.

Mais quand même il serait vrai qu'on ne peut penser ou concevoir ce que c'est ce au-dessus de quoi rien ne peut être pensé, il ne serait pas encore faux qu'on puisse penser et concevoir quelque chose au-dessus de quoi rien ne peut être pensé. Car de même que rien n'empêche qu'une chose ne soit dite ineffable quoiqu'on ne puisse pas dire ce qui est ineffable, et de même qu'on peut concevoir ce qui n'est pas concevable, quoiqu'on ne puisse pas concevoir la chose à laquelle il convient

nihil majus valet cogitari, procul dubio quod auditur cogitari et intelligi potest, etiamsi res illa cogitari non valeat aut intelligi qua majus cogitari nequit. Nam etsi quisquam est tam insipiens, ut dicat non esse aliquid quo majus non possit cogitari, non tamen ita erit impudens, ut dicat se non posse intelligere aut cogitare quid dicat; aut si quis talis invenitur, non modo sermo ejus est respuendus, sed et ipse conspuendus.

Quisquis † negat, aliquid esse quo majus nequeat cogitari, utique intelligit et cogitat negationem quam facit, quam negationem intelligere aut cogitare non potest sine partibus ejus; pars autem ejus est quo majus cogitari non potest. Quicumque igitur hoc negat, intelligit et cogitat quo majus cogitari nequit.

Palam autem est, quia similiter potest cogitari et intelligi quod non potest non esse; majus vero cogitat qui hoc cogitat, quam qui cogitat quod possit non esse. Cum ergo cogitatur quo majus non possit cogitari, si cogitatur quod possit non esse, non cogitatur quo non possit cogitari majus. Sed nequit idem simul cogitari et non cogitari. Quare qui cogitat quo majus non possit cogitari, non cogitat quod possit, sed quod non possit non esse. Quapropter necesse est esse quod cogitat, quia quidquid non esse potest non est quod cogitat.

d'être nommée inconcevable, de même quand on dit ce au-dessus de quoi rien ne peut être pensé, assurément ce qu'on entend peut être pensé et conçu, quoiqu'on ne puisse penser et concevoir ce que c'est ce au-dessus de quoi rien ne peut être pensé. Car, quoique quelqu'un puisse être assez insensé pour dire qu'il n'y a pas un être au-dessus duquel rien ne peut être pensé, cependant personne n'est assez osé pour dire qu'il ne peut concevoir ou penser ce qu'il dit, et s'il y avait quelqu'un qui fût capable de soutenir cela, son langage devrait être méprisé et sa personne même dédaignée.

Ainsi donc quiconque nie qu'il existe quelque chose au-dessus de quoi rien ne saurait être pensé, conçoit et pense certainement la proposition négative qu'il émet; et il ne peut concevoir ou penser celle-ci sans ses parties; or une de ses parties est quelque chose au-dessus de quoi rien ne saurait être pensé. Donc quiconque nie cet être conçoit et pense quelque chose au-dessus de quoi rien ne saurait être pensé.

Mais il est clair que de la même manière on peut penser et concevoir un être qui ne peut pas ne pas être. Or celui qui pense un tel être pense quelque chose de plus grand que celui qui pense un être qui peut ne pas être. Donc lorsqu'on pense un être au-dessus de quoi il est impossible de rien penser de plus grand, si l'on pense qu'il peut ne pas être, on ne pense pas ce au-dessus de quoi il est impossible de rien penser de plus grand. Mais une même chose ne saurait à la fois être pensée et n'être pas pensée. Par conséquent celui qui pense quelque chose au-dessus de quoi il est impossible de rien penser de plus grand, ne pense pas qu'il peut ne pas être, mais il pense qu'il ne peut pas ne pas être. C'est pourquoi ce qu'il pense il est nécessaire qu'il soit, car tout ce qui peut ne pas être n'est pas ce qu'il pense.

CAPUT X.

Firmitas rationis prædictæ, et libelli clausula.

Puto, quia monstravi me non infirma, sed satis necessaria argumentatione probasse in præfato libello, re ipsa existere aliquid quo majus cogitari non possit, nec eam alicujus objectionis infirmari firmitate. Tantam enim vim hujus probationis in se continet significatio, ut hoc ipsum quod dicitur ex necessitate, eo ipso quod intelligitur vel cogitatur, et re vera probetur existere, et idipsum esse quidquid de divina substantia oportet credere.

Credimus namque de divina substantia, quidquid absolute cogitari potest melius esse quam † non esse. Verbi gratia, melius est esse æternum quam non æternum, bonum quam non bonum, imo bonitatem ipsam quam non ipsam bonitatem. Nihil autem hujusmodi non esse potest quo majus aliquid cogitari non potest. Necesse igitur est, quo majus cogitari non potest esse, quidquid de divina essentia credi opertet.

Gratias ago benignitati tuæ et in reprehensione et in laude opusculi mei. Cum enim ea quæ tibi digna susceptione videntur tanta laude extulisti, satis apparet quia, quæ tibi infirma visa sunt, benevolentia non malevolentia reprehendisti.

EXPLICIT.

CHAPITRE X.

Solidité du raisonnement susdit et conclusion du livre.

Je crois avoir fait voir que, dans mon livre nommé plus haut, j'ai prouvé, non par de faibles preuves, mais par une démonstration rigoureuse qu'il existe réellement quelque chose au-dessus de quoi il est impossible de rien penser de plus grand, et que cette démonstration n'est affaiblie par aucune objection solide. Car telle est la portée de cette démonstration que ce qu'on nomme, par cela même qu'on le conçoit et qu'on le pense, est prouvé par une conséquence nécessaire exister réellement et être en même temps tout ce qu'il faut croire de la substance divine.

En effet nous croyons de cette substance tout ce qu'on peut penser qu'absolument il vaut mieux être que ne pas être. Par exemple, il vaut mieux être éternel que ne l'être pas, être bon que ne l'être pas, et même être la bonté même que ne l'être pas. Or l'être au-dessus duquel il est impossible de rien penser de plus grand est nécessairement tout cela. Il est donc nécessaire que ce au-dessus de quoi rien ne peut être pensé de plus grand soit tout ce qu'il faut croire de la divine essence.

Du reste, je vous remercie de l'indulgence avec laquelle vous avez critiqué mon opuscule et de l'éloge que vous en avez fait. Car la louange si grande que vous avez accordée à ce qui vous a paru digne d'être admis montre suffisamment que c'est par bienveillance et non par quelque sentiment malveillant que vous avez critiqué ce qui vous a paru faible.

FIN.

NOTES.



Note A, pag. XIII.

Le manuscrit de S. Anselme qui nous a fourni notre texte appartient à la Bibliothèque de l'Université de Louvain. C'est un superbe in-folio, écrit sur beau parchemin, en grands caractères, de cette écriture intermédiaire qui forme la transition de l'écriture romaine à l'écriture gothique. Il est parfaitement bien conservé; il n'a pas de date; à la dernière page on lit écrits par une autre main les mots suivants: ***Liber sanctæ Mariæ de Villari.*** Outre les quatre écrits que nous reproduisons ici, il renferme deux autres ouvrages de S. Anselme, les traités ***De Fide Trinitatis*** et ***Cur Deus Homo.*** Un archéologue distingué, notre honorable collègue M. le professeur Arendt, a eu l'obligeance de déterminer, à notre demande, l'âge de ce manuscrit. Un examen attentif, portant sur tous les signes paléographiques dont il a bien voulu nous transcrire les détails, l'a pleinement convaincu que l'écriture du volume appartient au XIIe siècle. Tout le porte à croire que c'est vers la fin de ce siècle que le travail de transcription doit avoir été exécuté. Ainsi ce précieux manuscrit aurait été achevé moins de cent ans après la mort du saint auteur. Pour en connaître la valeur intrinsèque, nous l'avons comparé mot pour mot avec l'édition de Gerberon qui l'emporte de beaucoup sur toutes les éditions antérieures. Le résultat de notre comparaison est que cette édition présente parfois une leçon préférable à celle du manuscrit, mais que celui ci est mainte fois supérieur au texte rétabli par Gerberon. Du reste la note C indiquera toutes les différences des deux textes, et ainsi le lecteur pourra juger par lui-même du mérite de notre manuscrit.

Note B, pag. XIII.

Pour juger à quel point l'édition de Gerberon est supérieure à toutes celles qui l'ont précédée, il suffit de faire observer qu'il a eu à sa disposition neuf éditions de S. Anselme, à savoir deux éditions gothiques, celles de Nuremberg 1491, de Paris 1544 et 1549, de Venise 1549, de Cologne 1573 (1) et 1612, et celle de Lyon 1630, qui est la dernière avant la sienne, en outre un grand nombre de manuscrits, parmi lesquels 9 du Monologue, 12 du Prosloge et 7 des deux appendices. Aussi a-t-il rempli plus de 200 pages in-folio de *castigationes et variæ lectiones* recueillies dans tous les écrits de S. Anselme. Seize de ces pages se rapportent aux quatre écrits que nous reproduisons ici et qui n'occupent ensemble que 38 pages dans l'édition de Gerberon. Dans le texte du Monologue seul nous avons compté 536 de ces *castigationes, etc.* Une autre preuve de la grande valeur de l'édition de Gerberon se tire de son accord presque parfait avec notre manuscrit si ancien et si bien fait. Nous n'avons eu à notre disposition que les deux éditions de Paris de 1544 et de 1549, celles de Cologne 1612, de Lyon 1630, de Salamanque 1685 par le cardinal de Aguirre dont nous avons dit un mot dans la Préface, et la 2e édition de Gerberon, Paris 1721.

(1) M. Charma, dans sa *Notice biographique, etc.* de S. Anselme (1854), dit que « les bibliographes comptent quinze éditions ou réimpressions générales des œuvres de S. Anselme, depuis celles de Nuremberg en 1491 et 1494 jusqu'à celle de Venise en 1744. Les neufs premières, continue-t-il, sont à peu près représentées et en quelque sorte résumées par la dixième, qui a paru chez Materne Cholin à Cologne en 1573, en trois tomes in-folio formant un volume unique.» La 11e est celle qui fut publiée à Cologne en 1612, la 12e celle du P. Théophile Raynaud, publiée à Lyon en 1630. Les 13e, 14e et 15e sont les trois éditions de Gerberon, imprimées la 1e à Paris 1675-1681, la 2e à Paris en 1721 et la 3e à Venise en 1744. La 1e seule a été publiée par Gerberon, mort en 1711. Nous pensons que l'édition des *Anselmi Opera theologica,* 3 vol. in-8°, annoncée en 1844 par le docteur Giles, n'a pas encore paru.

Note C, pag. XIV.

Liste des différences que présentent le texte de notre manuscrit et le texte corrigé par Gerberon.

En dressant ce catalogue nous n'avons pas tenu compte des différences qui consistent en transpositions de mots sans altération du sens, ou en synonymes sans importance, tels que *vel* et *aut*, *nam* et *enim*, *ergo* et *igitur*, ou enfin en fautes typographiques faciles à reconnaître. Dans sa longue liste de plus de 200 pages in-folio, Gerberon n'a pas inscrit les variantes de ces trois espèces. A son exemple nous ne mentionnerons que les différences d'une importance réelle plus ou moins grande, quoique dans la transposition des mots et la substitution de synonymes non mentionnées dans notre liste le manuscrit l'emporte généralement par sa simplicité sur le texte fourni par Gerberon. Nous inscrirons les variantes en deux colonnes, dont la première contient la leçon de notre manuscrit et la seconde celle adoptée par Gerberon. La leçon imprimée ici en italique est celle que nous avons préférée pour notre texte. On verra par là que nous avons préféré 155 fois la leçon du manuscrit et 49 fois celle de Gerberon. Les chiffres qui précèdent ces variantes indiquent la page et la ligne de notre édition.

Les variantes des titres des chapitres du Monologue et du Prosloge, p. 8—18 et 252—334 ne sont inscrites ici qu'une fois, quoique ces titres soient répétés en tête de chaque chapitre.

2	6	*hujusmodi meditationi*	huic meditationi
—	21	*rem ipsam comparans*	re ipsa comparans
4	16	*memoriæ commendare*	memoriæ condemnare
—	30	in una persona	*in una essentia*
12	16	*uno Verbo dicat se et quod fecit.*	consubstantiali uno Verbo dicat se et quod facit

14	1	*ille sit parens*	ille parens
—	11	Filius sapientia	*Filius Patris virtus et sapientia*
—	15	*et similiter de similibus*	ces 4 mots manquent
—	16	*in memoria intelligatur Pater, sic intelligentia Filius*	ces 7 mots manquent
16	23	*multi filii*	plures filii
18	28	*dominetur omnibus et regat omnia et sit solus Deus.*	sit Deus, qui solus omnibus dominatur et omnia regit.
20	11	*puto quia*	putat quia
—	22	*illo prosequente*	illa prosequente
22	9	*unum sunt*	unum sint
—	12	*dicuntur ad aliquid*	dicuntur aliquid
24	1	*aut velox*	et velox
28	18	*per invicem*	per se invicem
32	10	*earum essentia*	rerum essentia
36	6	ex alio	*ex illa*
—	17	separatim videatur	*separatim videamus*
38	4	*aut ipsa se*	nec ipsa se
40	9	*aliquo inferior*	aliqua inferior
—	12	*causa tanti boni*	causa boni
—	29	*si nec ipsa*	sic nec ipsa
46	19	*ex necessitate*	de necessitate
48	3	*tantam rerum molem*	tamen rerum molem
—	11	quiddam	*quædam dubitatio*
50	23	*quod factum dicitur*	quod dicitur
52	26	dives ex	*dives factus ex*
54	13	*deputabatur*	reputabatur
—	25	aptius dicitur	*ut aptius dicitur*
58	28	*exprimit*	exprimitur
60	27	aut instrumentum aut aliquid.	*aut aliquid*

62	3	in componendo	*componendo*
64	9	*irrationabili*	rationali
—	17	*vigent*	vigeant
66	16	*in qua omnia*	in qua.
68	24	*quod ipsa.*	quod ipsa est.
70	23	*non aurum*	non aurum esse
74	5	quæratur quid	*quæratur amplius quid*
—	6	*quid non sit.*	quid omnium non sit.
—	23	*veritati perspectæ*	veritati perfectæ
76	14	igitur summa	*igitur de summa*
80	3	*est pluribus* (cf. p. 78, l. 22)	est ex pluribus
84	26	*verum erit tunc*	ces 3 mots manquent
86	23	non deveniret	*non deveniet*
88	14	*nihil ad esse*	nihil esse
94	10	*tota semel* (cf. p. 100, l. 21)	tota simul
98	9	*nunc est*	nunc igitur est
100	9	*simplex est et*	simplex et
102	4	*loco vel tempore*	vel tempore
—	10	*necesse est illam*	necesse illam
—	13	*tam contraria*	tam necessaria
104	14	*illi nullum*	ulli nullum
—	25	*excludat ut... ulla est et temporis* (cf. l. 31)	concludat ut... nulla est vel temporis
106	18	*loci ac temporis*	loci aut temporis
108	1	*est et erit*	est aut erit
—	18	*continetur*	continentur
—	21	*perfectius*	verius
110	25	*sed quæ penetrando*	quæ penetrando
114	16	determinabilis	*terminabilis*
120	5	*quidquid est*	quidquid
124	24	*et vix esse*	vix esse.
—	29	*convenit simpliciter*	simpliciter convenit
—	30	*vix esse aut fere*	fere vix
126	9	*nimirum*	nimium

—	23	duce ratione	*ducem rationem*
—	27	*potui*	potuit
128	7	*inexpugnabiliter*	inexplicabiliter
—	16	*nihil est posterius*	nihil et posterius
138	11	*esset essentia*	esse essentia
—	28	suam habere	*sui habere*
142	19	*cupit*	cupuit
154	28	ex illo	*esse ex illo*
156	13	*ita nullatenus est*	ita ut nullatenus sit
—	16	*nec sic esse*	nec si esse
158	8	*et non potius*	non potius
162	24	*genitum*	esse genitum
164	21	*quid duo sint*	qui duo sint
166	1	*unus idemque*	unum idemque
168	10	perfecta summa	*perfecte summa*
—	20	*repugnant*	repugnat
—	24	*et per suam*	per suam
—	27	*sed per suam*	sed suam
170	4	habere ex Patre	*de Patre habere*
—	22	*utrique*	utique
180	26	*et Filio*	et a Filio
190	7	*quia solum*	qui solum
192	22	*quod idem*	quod quidem
196	5	intelligentia	*in intelligentia*
202	10	*cogitet*	cogitat
206	7	*omnes simul tres dicentes*	sint tres dicentes simul
—	14	*unum*	unum solum
210	27	*si in eo*	si non eo
212	5	Procedentis	*Spiritus procedentis*
—	17	*sint aliis*	sunt aliis
220	20	*quia creanti*	quod creanti
—	27	in rationali	*rationali*
226	21	*sic eminet*	si eminet
234	19	*illa credendo*	illam credendo

236	27	*actuque suo*	actuque solo
238	10	*magna se*	magis se
—	19	et occisa fides injuste otiosa.	*et otiosa fides non vivere*
240	15	tamen proferre	*tamen possum proferre*
244	3	ob omnibus	*ab hominibus*
—	5	*contra sibi*	sibi propter
—	16	*vel sola*	sed sola
—	17	*regantur*	regnantur
248	14	*et ut bene sint*	et bene sint
250	28	*Monologion*	Monologium
252	3	*Mots qui semblent ajoutés*	etsi insipiens dixit in corde suo : non est Deus.
—	4	*Quod non possit*	Quod Deus non possit
—	10	*Quomodo sit*	Quomodo Deus sit
254	1	*lux inaccessibilis*	inaccessibilis
—	4	*levitas*	lævitas
—	5	*Quod in Deo nec in æternitate ejus, quæ ipse est, nullæ sint partes.*	Quod Deus sit vita, sapientia, æternitas, et omne verum bonum.
256	20	ces 9 mots manquent	*Anhelat videre te, et nimis abest illi facies tua.*
258	27	*in quo*	in quibus
262	1	liceat igitur	*liceat mihi*
—	8	*tui memor*	tui memor sim
264	19	in solo est	*in solo intellectu est*
268	4	*dixit in corde*	dixit insipiens in corde
270	9	quam cogitari	*quam quod cogitari*
—	17	*sit esse*	sit te esse
272	1	*cognoscendum est*	cognoscendum
—	12	*omnipotens*	et omnipotens
—	14	*aut quod*	ut quod
—	16	*An hoc posse*	Aut hæc posse

—	24	*aliquo alio genere*	aliquo genere
274	1	sic esse	*sic est*
276	22	et summe	*totus et summe*
278	7	totus	*totus et summe*
—	9	bonitatis	*bonitatis tuæ*
—	13	*bonitatis*	bonitatis tuæ
—	17	*retribuis*	tribuis
—	23	*injustos*	istos
—	ib.	*damnante*	dominante
280	9	*si misericors es quia*	si misericors non es nisi quia
—	20	*potentius*	potentior
282	19	*bonitati*	bonitatis
290	1	*et invenisti*	invenisti
292	10	*ibi est*	ubi est
—	22	*hanc penetret*	hanc lucem penetret
294	24	*levitatem*	lævitatem
296	10	*cepi esurire*	esurio
—	15	*Olim in illo certe.*	Certe in illo
—	23	*Releva me*	Revela me
298	13	*idem ipsum*	idem tibi ipsi
300	5	*esse vel futurum*	futurum
—	6	*et futurum esse non est fuisse vel esse.*	ces 8 mots manquent
—	23	*es ultra ea*	es ultra es
304	15	*Et vita*	Sed et vita
306	13	*est de quo*	est hoc de quo
—	22	*et totum*	totum
508	17	*Quid illi*	Et quid illi
310	4	resurget	*surget*
—	16	se invicem	*se et invicem*
—	27	*vocabuntur et erunt*	vocabuntur
314	8	*ut tamen*	tu tamen
—	20	*pleno quippe*	plenum quippe

316	1	*quo gaudebunt*	quod gaudebunt
—	15	*crescat hic*	crescat
318	3	cum esse	*tamen esse*
—	8	et in re	*in intellectu et in re*
320	6	*jam aliud*	aliud
322	4	*tenetur*	habetur
—	25	*ipsam novi*	ipsam quæ Deus est novi
—	26	*possum*	ipsam possum
324	19	*veram*	vera
326	3	*et in re*	non solum in intellectu sed et in re
—	6	*Ad hoc*	Adhuc
—	14	nulla re vera	*ulla re vera*
328	2	difficultate	*ex difficultate vel potius ex impossibilitate*
—	4	formatis	*fortunatis*
—	6	libertate	*ubertate*
—	14	ideoque	*ideo*
—	21	*astruere*	astruxisse
330	7	Quando enim	*Quandonam*
—	13	*comprobare*	probare
—	21	ces 15 mots manquent	*Summum vero illud, quod est Deus, et esse et non esse non posse, indubitanter intelligo*
336	10	*Quod putas*	Quod autem putas
338	11	*Quod nimis*	Quo nimis
340	12	*non possit*	non potest
342	9	obrutum	*obtusum*
—	14	*dicis*	dices
—	15	*intelligitur*	quia intelligitur
—	16	ces 10 mots manquent	*Vide quia consequitur esse in intellectu ex eo quia intelligitur*

346	12	*quia cum*	quod tum cum
350	11	quod majus	*quo majus*
—	16	*tamen*	autem
352	5	si est	*et si est*
—	9	quod majus	*quo majus*
—	19	*non posset*	non possit
—	22	*non posset*	non possit
354	22	*vel post aliud*	vel aliud
358	6	*quod non*	quod est non
—	8	*sed intelligere et in intellectu habere*	ces 6 mots manquent
360	21	*attuli*	attulit
362	6	*non in re esse*	non esse
—	8	ex genere	*ex genere tibi*
—	10	*ipsam rem non*	nec ipsam rem
—	11	*conjicere*	cognoscere
366	10	*Quisquis negat*	Quisquis igitur negat
368	15	*non esse*	esse

Note D, pag. XIV.

Nous ne connaissons que deux traductions du Monologue et du Prosloge de S. Anselme, l'une partielle, sous le titre d'Analyse, insérée dans son *Cours de Philosophie* par M. Tissot, traducteur des ouvrages de Kant et d'autres philosophes allemands, et l'autre complète, sous le titre au moins étrange de *Rationalisme chrétien, etc.* par M. Bouchitté, professeur à Versailles, Paris, 1842.

Pour montrer combien S. Anselme a été maltraité par le premier de ces traducteurs, nous nous bornerons à deux échantillons. A la page 348 de son livre, M. Tissot traduit la fin du chap. III du Monologue de cette façon : « Donc ce par » quoi le reste (tous les autres êtres) existe est l'être par

» excellence ; il EN *est donc la substance*, *ou l'essence*, *ou la* » *nature*, le meilleur, le plus grand et *la somme.* » Et à la page 366 il traduit le milieu du chap. XXVII en ces termes : « Comme non-seulement il (Dieu) existe, mais qu'il est encore » la somme de tout ce qui est (*summa omnium*) et l'essence » de quoi que ce soit (*et cujuslibet rei essentia*), on l'appelle » ordinairement substance. »

La traduction de M. Bouchitté est faite d'une manière plus sérieuse ; il a voulu traduire fidèlement, il a vaincu heureusement plusieurs difficultés du texte, et partout dans son écrit il règne une certaine élégance. Toutefois son travail est loin de présenter une fidèle reproduction de l'original ; nous y avons remarqué plus de 150 inexactitudes assez notables dont quelques-unes sont très-graves. Il contient des phrases auxquelles il serait difficile d'attacher un sens précis, et nombre de propositions dont les unes ont un sens certainement différent du texte et dont les autres sont en évidente opposition avec la pensée et la doctrine de l'auteur.

Nous attribuons ces inexactitudes à trois causes : d'abord à ce que le traducteur n'est pas assez familiarisé avec les idées et le langage des scolastiques, ensuite à ce qu'il manque de connaissances suffisantes en théologie, et enfin à ses préoccupations rationalistes et panthéistiques. Pour dire seulement un mot de celles-ci, ces préoccupations vont si loin, et dans la traduction et dans les notes qui l'accompagnent et dans la préface qui la précède, qu'on n'hésite pas à insinuer contre l'évidence même que pour S. Anselme Dieu n'est pas la cause efficiente du monde, mais la cause immanente, sa raison, son principe identique à lui (p. XLIV etc.) ; qu'on tâche de rectifier la doctrine de l'auteur sur la création *ex nihilo* par l'idée toute panthéistique de Scot Erigène (p. XXVII cf. XIX note), et qu'on traduit sa doctrine sur la préexistence des êtres dans l'intelligence divine d'une manière incompatible avec la création *ex nihilo* (p. 41) ; que l'on confond constam-

ment être né de Dieu et être créé de Dieu (*passim*); qu'on prétend même expressément (p. 288) que dans toute philosophie quelque peu profonde il y a un élément panthéistique et qu'il est impossible d'échapper au panthéisme sans modifier les conséquences du principe énoncé par S. Anselme au sujet de la génération du Verbe et de la procession du Saint-Esprit, principe qui se réduit à dire que ce qui procède de Dieu doit être consubstantiel à Dieu, parce que *summe una simplicitas nec multiplicari nec aliud et aliud esse potest*, comme si procéder de Dieu et être créé de Dieu était la même chose; qu'on disculpe enfin (p. 102) Spinosa lui-même comme n'étant guère plus panthéiste que S. Anselme, et cela, qui le croirait? pour la raison que S. Anselme donne de la *substance divine* la même définition que Spinosa de la *substance en général!*

Note E, pag. 3.

Les titres de ces quatre ouvrages ne sont pas écrits partout de la même manière. Quant aux deux premiers, S. Anselme explique dans la préface du Prosloge pourquoi il avait d'abord intitulé l'un : *Exemplum meditandi de ratione fidei*, et l'autre : *Fides quærens intellectum*, et pourquoi il a donné plus tard au premier le titre de *Monologion* ou *Soliloquium* et au second celui de *Proslogion* ou *Alloquium*. Voyez aussi sur ces titres, parmi les lettres de S. Anselme, *Epist.* lib. II, *ep.* 17, où ils sont cependant copiés d'une manière très-défectueuse.

C'est pour nous conformer à l'intention du saint auteur et à la leçon de notre manuscrit que nous conserverons au premier ouvrage le titre de *Monologion*. Notre manuscrit commence en effet par ces mots : *Incipit Prologus Domni Anselmi Archiepiscopi in libro Monologion.* Gerberon a adopté le titre de : *De Divinitatis essentia Monologium*, qui n'exprime pas assez tout ce qui est contenu dans ce livre. Le titre

de *Proslogion seu Alloquium de Dei existentia*, qu'il a adopté pour le deuxième écrit est encore plus défectueux, puisqu'il ne se rapporte qu'à trois des 26 chapitres dont ce livre est composé. Notre manuscrit se borne à ces mots : *Incipit proœmium ejusdem in libro Proslogion.*

L'Histoire littéraire de la France, t. IX, traduit ce mot par *Prosloge* que nous adoptons pour notre traduction ; Dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés*, t. XXI, emploie indifféremment les mots *Prosloge* et *Prosloque.*

Gerberon a adopté pour le troisième écrit le titre de : *Liber pro insipiente adversus S. Anselmi in Proslogio ratiocinationem, auctore Gaunilone, Majoris Monasterii Monacho.* Nous avons reproduit le titre tel qu'il se trouve dans le manuscrit.

Enfin Gerberon a adopté pour le quatrième ouvrage le titre de *S. Anselmi Liber apologeticus contra Gaunilonem respondentem pro insipiente*, et dans les *castigationes et variæ lectiones* il donne du titre de cet écrit aussi bien que de ceux des trois autres une foule de variantes. Notre manuscrit porte : *Responsio Domni Anselmi ad propositam quæstionem.*

Note F, pag. 7.

En comparant les chapitres du Monologue consacrés au mystère de la très-sainte Trinité aux livres *De Trinitate* de S. Augustin, on trouve en effet le même fond de doctrine. S. Anselme ne se distingue ici que par une forme plus concise, et par là son argumentation paraît plus simple, plus nerveuse et plus facile à saisir. Pour ce qui concerne en particulier la question des trois personnes ou des trois substances, S. Augustin s'en occupe à plusieurs reprises ; il en parle *De Trinitate*, lib. 7, c. 4, n. 7 et 8, en ces termes : « Loquendi causâ de ineffabilibus, ut fari aliquo modo possemus quod effari nullo modo possumus, dictum est a nostris Græcis una essentia, tres substantiæ ; a Latinis autem una essentia vel

substantia, tres personæ; quia, sicut jam diximus, non aliter in sermone nostro, id est latino, essentia quam substantia solet intelligi. Et, dum intelligatur saltem in ænigmate quod dicitur, placuit ita dici, ut diceretur aliquid cum quæreretur quid tria sint... Quam enim est illis commune nomen essentiæ, ita ut singulus quisque dicatur essentia, tam illis commune est vel substantiæ vel personæ vocabulum; quod enim de personis secundum nostram, hoc de substantiis secundum Græcorum consuetudinem, ea quæ diximus, oportet intelligi; sic enim dicunt illi tres substantias, unam essentiam, quemadmodum nos dicimus tres personas, unam essentiam vel substantiam.»

Après avoir composé le Monologue, pour se rassurer pleinement sur l'orthodoxie de son ouvrage, le saint auteur l'envoya à son ancien maître l'archevêque Lanfranc, le priant de l'examiner soigneusement et, s'il ne l'approuvait pas, de détruire l'exemplaire envoyé, en ajoutant qu'il en ferait, dans ce cas, de même de l'exemplaire qu'il avait gardé chez lui. Voir *Epist.* lib. I, ep. 63, 68 et 74. Voir aussi ci-après la note du chap. 78.

Note G, pag. 7.

Ce mot *capitula* ne signifie pas ici les chapitres dont se compose le Monologue, mais les titres de ces chapitres placés par l'auteur les uns à la suite des autres avant le premier chapitre, de la manière dont nous les reproduisons suivant notre manuscrit. Ces mots prouvent aussi une chose qu'il n'est pas indifférent de noter, à savoir que S. Anselme est lui-même l'auteur de ces titres. D'après les formes de langage qui lient les divers chapitres, ainsi que l'a bien conjecturé M. Bouchitté, et d'après notre manuscrit, ces titres ne sont pas répétés entre les chapitres, qui se suivent sans interruption dans ce manuscrit en commençant chacun par une grande lettre alternativement rouge, bleue et verte. Se-

lon notre manuscrit il doit en être en tout point de même des titres des 26 chapitres composant le Prosloge, qui sont aussi placés consécutivement entre la préface et le premier chapitre. Mais il faut qu'il en soit tout autrement des titres des dix chapitres en lesquels on a divisé la réponse à Gaunilon. Dans notre manuscrit toute cette réponse ne fait qu'un seul alinéa, de même que la critique de Gaunilon. Les divisions et les titres introduits dans ces deux écrits ne se trouvent pas encore dans l'édition de Cologne de 1612, ils se rencontrent pour la première fois dans celle de Lyon de 1630 faite par le P. Th. Raynaud S. J. Nous les y avons empruntés à la suite de Gerberon pour faciliter la lecture. Pour le même motif nous avons répété les titres entre les chapitres des deux premiers ouvrages.

Note H, pag. 25.

M. Bouchitté fait ici avec raison la remarque suivante : « Le latin dit : *summum omnium quæ sunt,* supérieur d'une supériorité *absolue*. C'est ainsi qu'il le faut entendre le plus souvent dans cet ouvrage, *summum* ayant un sens plus étendu que le mot français *supérieur*. » D'ailleurs il suffit de lire au chap. XV du Monologue le principe général de l'auteur pour se convaincre que telle est réellement sa pensée. Aussi le matérialiste, le panthéiste et l'athée peuvent admettre un être *supérieur à tous* ou *suprême* dans le sens relatif du mot, mais pour le chrétien il n'y a d'autre Dieu que l'être absolument suprême.

Note I, pag. 43.

Omnis comparatio claudicat, dit le proverbe ; c'est-à-dire que deux choses comparées entre elles ne sont jamais égales en tout point. Aussi une comparaison est bonne dès que les objets comparés s'accordent dans ce qu'on appelle leur point

de comparaison. Si M. Bouchitté avait réfléchi à cela, il se serait abstenu de la critique qu'il fait ici de cette comparaison de l'auteur. Car le point de comparaison n'est pas l'*être* de Dieu et de la lumière, mais le *de soi* de l'un et de l'autre. De sorte que le sens de la comparaison est celui-ci : de même qu'il est de l'essence de la lumière de luire ou qu'elle luise par elle-même, par sa propre nature, ainsi est-il de l'essence de Dieu d'exister, ou d'exister par soi-même, en vertu de sa propre nature. De plus, S. Anselme ne met pas d'égalité, mais une simple ressemblance entre les objets comparés par lui.

Note J, pag. 45.

Le lecteur pourra trouver des éclaircissements sur cette *informis aut confusa natura quæ videtur esse materia* (prima) *omnium corporum*, dans notre dissertation sur le *Dynamisme considéré en lui-même*, Louvain, 1852, où nous avons rapporté (p. 37 et suiv.) ce qu'ont pensé de ce sujet Platon, Aristote, S. Augustin, S. Thomas, etc.

Note K, pag. 49.

Il serait difficile de mieux réfuter le panthéisme qui nie que Dieu soit cause efficiente du monde et prétend que celui-ci émane de Dieu. Ce que l'auteur établit dans les chapitres qui suivent immédiatement est également propre à confondre le panthéisme moderne qui s'opiniâtre à repousser la création *ex nihilo*, ce cauchemar de l'éclectisme français.

Note L, pag. 55.

Rien n'est plus célèbre que la théorie des idées qui a immortalisé le nom de Platon et qui consiste à représenter les idées éternelles comme les types d'après lesquels Dieu a

formé tous les êtres de l'univers. Pour voir combien cette théorie a été perfectionnée et dépassée par les docteurs chrétiens, particulièrement par S. Augustin, S. Anselme et S. Thomas, il suffit de se rappeler, d'une part, les discussions interminables des savants jusque sur la question de savoir si, aux yeux de Platon ces idées étaient en Dieu ou hors de Dieu, et de remarquer, d'autre part, avec quelle force S. Augustin place de prime abord ces idées, raisons de tous les êtres, dans l'intelligence divine. Et si dans le passage cité ci-après S. Augustin se borne à établir que ces raisons diffèrent selon la diversité des êtres, sans montrer leur unité, S. Anselme complétera entièrement cette magnifique théorie des idées divines. Ainsi aux chap. 9—12 il montrera qu'en Dieu se trouvent éternellement les idées de toutes choses, puisque éternellement il les pense; conformément à la définition de la pensée par Platon, que c'est le discours que l'âme se tient à elle-même, S. Anselme appellera cette pensée divine un certain langage des choses et les paroles de ce langage seront les idées, et il prouvera que ce langage de Dieu est nécessairement identique à la suprême essence. Aux chap. 29—36 il complétera S. Augustin lui-même en prouvant non-seulement que ce langage est consubstantiel à Dieu, mais aussi que toutes les paroles de ce langage se réduisent à un seul Verbe, bien plus que c'est par un même Verbe que Dieu se parle lui-même et les choses créées; il s'élèvera encore plus haut, au chap. 33 il montrera comment ce même Verbe naît de l'intelligence divine et en elle, et est ainsi le Fils de Dieu, image consubstantielle à son Père et archétype des êtres créés, dont il n'est pas l'image, mais qui sont ses images, étant faites à son imitation. Ici S. Anselme l'emporte sur Platon autant que les plus profondes spéculations sur les mystères chrétiens dépassent les réflexions embarrassées des anciens sur les vérités connues du paganisme. Enfin, après que S. Anselme aura prouvé *que* Dieu voit les raisons des choses

en lui-même et *que* ces raisons, véritablement multiples sous un rapport, se réduisent néanmoins à une seule idée et ne sont qu'un seul Verbe, après qu'il aura aussi indiqué en passant *comment* cela est, S. Thomas viendra reprendre et confirmer toute cette théorie et montrera d'une manière explicite le *comment* de ces deux grandes vérités, et il achèvera ainsi la plus belle et la plus sublime théorie que la métaphysique puisse aborder.

Voici maintenant le passage de S. Augustin dont nous parlions plus haut. Dans les notes du chap. 31 nous reproduirons deux passages de S. Thomas où le docteur angélique établit ce que nous venons de dire.

« Quis audiat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte dici nec credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita. Nec eâdem ratione homo quâ equus, hoc enim absurdum est existimare. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse nisi in ipsa mente creatoris? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat; nam hoc opinari sacrilegum est. Quod si hæ rerum omnium creandarum creatarumve rationes in divinâ mente continentur, neque in divinâ mente quidquam nisi æternum atque incommutabile potest esse (atque has rerum rationes principales appellat ideas Plato), non solum sunt ideæ, sed ipsæ veræ sunt, quia æternæ sunt, et ejusmodi atque incommutabiles manent. Quarum participatione est ut sit quidquid est quoquo modo est. » *De* 83 *quæst.* q. 46. Cf. *De Civitate Dei*, XI, 10.

Note M, pag. 59.

Nous croyons que, d'après la pensée de l'auteur, l'*objet* des deux premières manières de parler est ce que les logiciens modernes désignent en donnant la définition nominale d'un être, représenté dans le premier cas par un mot pro-

noncé et dans le deuxième par un mot pensé, et que l'*objet* de la dernière est ce que les mêmes logiciens expriment en faisant la définition réelle d'une chose. Les *mots* du premier de ces langages sont les noms parlés, du deuxième les noms pensés, du troisième les notions ou concepts logiques des êtres.

Note N, pag. 73.

Le principe si exact, si lumineux, si fécond, établi ici par l'auteur, n'est autre que l'idée de l'être infini, dont il donnera dans le Prosloge une autre définition pour démontrer par un même principe que Dieu existe et ce qu'il est. Ce principe est donc l'idée chrétienne même de Dieu, qui certes était connue avant S. Anselme, mais que personne avant lui n'avait présentée comme le principe démonstratif de l'existence et de la nature de Dieu. Or l'importance de ce principe est telle que seul il suffit pour déterminer quelles propriétés Dieu a ou n'a pas, et pour réfuter en détail toutes les objections du panthéisme contre la nature de Dieu telle que le christianisme le reconnaît.

Note O, pag. 89.

On sait que le panthéisme moderne, pour combattre avec quelque apparence de succès la *creatio ex nihilo*, attribue souvent à tort aux philosophes chrétiens de supposer que le néant soit quelque chose de positif comme une certaine matière préalable dont le monde aurait été fait d'après eux. Dans la difficulté analogue résolue en ce chapitre le néant est également considéré comme quelque chose de réel. C'est pourquoi nous avons dû, contrairement au principe général de la grammaire française, écrire le mot *rien* sans l'accompagner d'une négation, parce que ce mot, qui est pris ici dans un sens affirmatif, est affirmatif de soi et étymologiquement. Car, ainsi que le fait très-bien observer le comte J. De

Maistre (*Soirées de S. Pétersbourg*, IIe Entret.) : « Nous ne pouvons employer ce mot qu'avec une négation, parce qu'il n'est point négatif, à la différence du latin *nihil*, qui est formé de *ne* et de *hilum*, comme *nemo* l'est de *ne* et de *homo.* » Et il ajoute en note : « *Rien* s'est formé de *rem*, comme *bien* de *bene.* Joinville, sans recourir à d'autres, nous ramène à la création de ce mot en nous disant assez souvent, *que pour nulle* RIEN *au monde il n'eût voulu*, *etc.* Dans un canton de la Provence, j'ai entendu : *tu non vales* REM, ce qui est purement latin. » — « *Rien* signifie chose, quelque chose, dit la *Grammaire des grammaires ;* quand on veut exprimer *nulle chose,* il faut *ne rien*, équivalent de *non-chose*, c'est-à-dire la négation avec le mot rien... Si l'on veut conserver à rien sa véritable signification de *chose*, *quelque chose*, on l'emploie sans négation, et, en ce cas, on n'en fait usage que dans les phrases de doute, d'incertitude ou d'interrogation. » Cette restriction de l'emploi du mot *rien*, quoique adoptée par l'Académie, n'a pas été observée par beaucoup de bons auteurs. Aussi Bescherelle, dans le *Dictionnaire national*, a-t-il cru pouvoir donner comme règle générale : « *Rien* signifiant quelque chose rejette la négation, *rien* signifiant nulle chose veut la négation. »

Note P, pag. 115.

Ce chapitre XXV ainsi que le chapitre XV méritent particulièrement d'être remarqués parce qu'ils expliquent très-bien comment Dieu qui est un être pur n'est cependant pas un pur être sans propriétés, perfections ou attributs propres, comme quelques-uns se le sont imaginés en confondant les deux choses si diverses qu'expriment les termes être pur et pur être. Ces chapitres déterminent quelles propriétés doivent ou non être attribuées à Dieu. D'ailleurs tout ce que l'auteur dit dans le Monologue et le Prosloge sur plusieurs perfections qu'il explique séparément montre à l'évidence ce

qu'il pense du système que nous signalons ici en passant. Pour mieux comprendre le chap. XXV, il importe de noter que les scolastiques prenaient le mot accident tantôt comme synonyme de propriété ou attribut en général, tantôt comme synonyme de qualité accidentelle.

Note Q, pag. 119.

A la lettre : si toute substance est susceptible de recevoir un mélange de différences et un changement d'accidents. La difficulté qui se présente ici à l'auteur vient de cette définition vulgaire et non suffisamment précise de la substance, que la substance est ce qui subsiste sous les accidents, et qu'on explique souvent par la phrase : la substance est le sujet permanent ou durable qui subsiste sous les accidents variables. Or, quoique cette définition puisse convenir à toute substance finie, il est évident que dans ce sens on ne peut pas dire que Dieu soit une substance.

Note R, pag. 123.

Le but que l'auteur se propose dans ce chapitre est d'établir d'une manière plus complète encore qu'au chapitre précédent que, bien que Dieu soit une substance, il est cependant une substance unique, essentiellement différente de toute autre substance et n'ayant absolument rien d'identique avec aucune autre. Il avait prouvé au chap. 26 que la définition qu'on donne ordinairement de la substance quand on ne songe qu'aux substances créées n'est pas applicable à Dieu. Ici il montre que la division ordinaire de la substance, en substance universelle et en substance individuelle, ne peut pas non plus être appliquée à la substance divine. Car celle-ci n'est pas une substance universelle contenant sous elle plusieurs substances individuelles de la même espèce, comme un genre ou une espèce renferme plusieurs individus de la même sorte.

Elle n'est pas non plus une substance individuelle dans le même sens que les autres substances individuelles qui ont toutes à côté d'elles plusieurs autres substances individuelles congénères, lesquelles, toutes égales les unes aux autres, constituent ensemble une espèce ou un genre. La substance divine n'est ni un genre, ni une espèce, ni un individu d'un genre ou d'une espèce; elle est unique et incommunicable à toute autre substance. — On peut voir ci-dessus, note D, comment M. Tissot fait de S. Anselme un panthéiste en traduisant la suite de ce chapitre d'une manière évidemment contraire à la lettre comme au but direct du saint docteur.

Note S, pag. 133.

S. Thomas d'Aquin précise encore davantage et complète cette doctrine lorsqu'il dit (*Summa Theol.* p. 1, q. 15, a. 2): « Plures ideæ sunt in mente divina ut intellectæ ab ipso. Quod hoc modo potest videri. Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit; unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquæque autem creatura habet propriam speciem secundum quod aliquo modo participat divinæ essentiæ similitudinem. Sic igitur, in quantum Deus cognoscit suam essentiam, ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam *rationem* et *ideam* hujus creaturæ; et similiter de aliis.» Et *ib.* ad 2, il ajoute : « Idea non nominat divinam essentiam in quantum est essentia, sed in quantum est similitudo vel ratio hujus vel illius rei.»

Note T, pag. 137.

Il importe d'entendre S. Thomas d'Aquin résumer ces mêmes pensées et expliquer en même temps comment les di-

verses raisons, formes ou idées de tous les êtres se réduisent en Dieu à une seule. Il parle ainsi (*Contra Gent.* lib. I, c. 54) : « Intellectus igitur divinus id quod est proprium unicuique in essentia sua comprehendere potest, intelligendo in quo ejus essentia imitetur, et intelligendo in quo a sua perfectione deficit unumquodque : utpote intelligendo essentiam suam ut imitabilem per modum vitæ et non cognitionis, accipit propriam formam plantæ; si vero ut imitabilem per modum cognitionis et non intellectus, propriam formam animalis, et sic de aliis. Sic igitur patet quod essentia divina, in quantum est absolute perfecta, potest accipi ut propria ratio singulorum; unde per eam Deus propriam cognitionem de omnibus habere potest. Quia vero ratio unius distinguitur a propria ratione alterius, distinctio autem pluralitatis principium est, oportet in intellectu divino distinctionem quamdam et pluralitatem rationum intellectarum considerare secundum quod id quod est in intellectu divino est propria ratio diversorum. Unde cum hoc sit secundum quod Deus intelligit proprium respectum assimilationis quam habet unaquæque creatura ad ipsum, relinquitur quod rationes rerum in intellectu divino non sunt plures vel distinctæ, nisi secundum quod Deus cognoscit res pluribus et diversis modis esse assimilabiles sibi. Et secundum hoc Augustinus dicit, quod Deus alia ratione fecit hominem et alia equum, et rationes rerum pluraliter in mente divina esse dicit. »

Note U, pag. 141.

Le chapitre qu'on vient de lire trouve un grand éclaircissement et une belle confirmation dans la doctrine de S. Thomas exposée ci-dessus note S. D'autre part il présente aujourd'hui encore une importance particulière pour confondre ces panthéistes qui prétendent que l'existence du monde et même l'existence éternelle du monde était nécessaire pour que Dieu pût se connaître ou avoir un objet de connaissance quelconque.

Note V, pag. 165.

Il faut remarquer que l'auteur ne dit pas EUMDEM *esse*, mais IDEM *esse eum qui gignit et eum qui gignitur ; eumdem* se rapporterait aux personnes, *idem* se rapporte à la substance. De même il ne nie pas ALIUM *esse genitorem quam* QUI *est genitus*, mais il nie ALIUD *esse genitorem quam* QUOD *est genitus; alium* porterait sur les personnes, *aliud* porte sur la nature ou l'essence. Si l'on ne prenait garde à cette différence essentielle, on tomberait dans la grave erreur commise par M. Bouchitté, qui fait dire à S. Anselme « que celui qui engendre est *le même* que celui qui est engendré, le Père *le même* que le Fils, de sorte qu'il est impossible que l'engendrant soit *autre* que l'engendré, le Père *autre* que le Fils. » Cependant le saint docteur ne dit pas cela ici et dans la première partie de cette même période il dit expressément le contraire. D'ailleurs le chap. 44, qui suit immédiatement, explique encore davantage et complète sa pensée, qui est celle de tous les théologiens catholiques.

Note W, pag. 171.

La différence entre *esse ex aliquo* et *esse de aliquo*, qu'on ne peut pas traduire littéralement en français, est parfaite-expliquée par S. Augustin dans les termes suivants : « *Ex ipso* (Deo) autem non hoc significat quod *de ipso*. Quod enim de ipso est, potest dici ex ipso ; non autem omne quod ex ipso est recte dicitur de ipso. Ex ipso enim cœlum et terra, quia ipse fecit ea; non autem de ipso, quia non de substantia sua. » *De natura boni contra Manichæos*, c. 27.

Note X, pag. 177.

Cette doctrine de S. Anselme sur la mémoire, l'intelligence et l'amour en Dieu est entièrement conforme à ce que S. Au-

gustin enseigne sur ce sujet, particulièrement *De Trinitate*, lib. 7. M. Bouchitté l'accuse de non-sens et ajoute que c'est une contradiction de la part de S. Anselme, qui au chap. 22 n'admet pas de passé en Dieu, tandis qu'ici il lui attribue une mémoire qui suppose nécessairement un passé. L'accusation de M. Bouchitté provient uniquement de ce qu'il ignore quel sens S. Augustin et ceux qui avec lui attribuent à Dieu la mémoire attachent à ce mot. La mémoire n'est pas seulement pour eux la faculté de rappeler le passé, elle est encore ce qu'on peut appeler le fond des idées innées, la faculté des premiers principes; ce que les philosophes allemands désignent aujourd'hui par le mot *Bewusstsein*, conscience, surtout conscience non réfléchie (1).

Ce qui prouve qu'ils n'entendaient pas la mémoire uniquement dans le sens vulgaire, c'est qu'ils la placent constamment avant l'entendement, avant l'intelligence, et qu'ils ne font pas naître la mémoire de l'intelligence, mais que d'après eux c'est au contraire de la mémoire que naît l'intelligence; chose tout à fait inconciliable avec la notion vulgaire de la mémoire. En outre, quant à S. Augustin en particulier, il suffit de lire le chap. X du livre X des *Confessions*, où au milieu de sa longue description de toutes les variétés de la mémoire, il dit expressément que certaines vérités se trouvent dans la mémoire *avant qu'on les ait apprises*. Voici ses paroles : « Unde et qua hæc intraverunt in memo-
» riam meam ? Nescio quomòdo ; nam cum ea didici, non cre-
» didi alieno cordi, sed in meo recognovi, et vera esse
» approbavi, et commendavi ei, tamquam reponens unde pro-
» ferrem cum vellem. Ibi ergo erant et antequam ea didicis-
» sem ; sed in memoria non erant. Ubi ergo? aut quare cum
» dicerentur agnovi, et dixi : ita est, verum est, nisi *quia*
» *jam erant in memoria*, sed tam remota et retrusa, quasi

(1) Notons en passant que le mot flamand *indachtig zyn* suffirait pour exprimer les mots mémoire et conscience ensemble.

» in caveis abditioribus, ut, nisi admonente aliquo eruerentur, ea fortasse cogitare non possem.» On peut aussi voir que S. Augustin entend ainsi la mémoire par ce qu'il dit (*De Trin.* l. 14, c. 5) de l'âme de l'enfant qui ne peut s'ignorer quoiqu'elle puisse ne pas se penser, « cum vero non se cogitat... tamen noverit se tamquam ipsa sit sibi *memoria* sui.»

Aussi le philosophe Tennemann, en analysant dans son grand ouvrage (*Geschichte der Philosophie*, tom. VIII, p. 114-154) la doctrine de S. Anselme, ne traduit le mot *memoria* que par *Bewusstsein*. Le *Kirchen-Lexicon* de Wetzer et Welte, art. *Anselm*, traduit encore mieux ce mot par *Selbstbewusstsein*, en disant: « Das höchste Wesen ist nach Anselm Selbstbewusstsein, Intelligenz und Liebe. » De son côté, S. Bonaventure (*Itinerarium*, c. 3, n. 37) est aussi explicite sur ce sujet qu'on peut le désirer.

Note Y, pag. 193.

Le mot *spirare* n'a pas d'équivalent usité en français. Nous ne savons si jamais quelqu'un a écrit *spirer ;* mais aucun de ses verbes dérivés : *respirer, inspirer, expirer, etc.* n'exprime le sens qu'a ici le *spirare* latin. Le verbe expirer pris activement en approcherait le plus. Le substantif *spiratio,* quoique moins latin que *spirare*, a cependant passé dans la langue française. Tous les auteurs employent le mot *spiration* pour désigner la manière dont le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, en tant qu'elle diffère de celle dont le Fils est engendré du Père.—Pour faciliter l'intelligence du texte il est bon de remarquer aussi que le mot *Esprit* appliqué à Dieu est employé par l'auteur pour désigner tantôt l'essence divine tantôt la troisième personne de la Sainte Trinité. On le rencontre dans le premier sens depuis le chap. 27 jusqu'ici, ordinairement accompagné de l'épithète *suprême;* dans la suite il se trouve

presque toujours employé dans la seconde acception et dénommé l'Esprit du Père et du Fils, ou leur Esprit commun, ou l'Esprit procédant, etc.

Note Z, pag. 205.

Il importe de noter que tout le chapitre 62 n'est qu'une objection longuement développée que l'auteur résout dans le chapitre 63. Gerberon place les trois dernières lignes du chap. 62 : *Hac itaque ratione, etc.* à la tête du chapitre 63. Notre manuscrit, tel que nous le reproduisons, semble mieux séparer ces deux chapitres en ne commençant le 63ᵉ chap. que par la solution même des difficultés exposées. — A cette occasion nous ferons remarquer que S. Anselme, fidèle à la méthode de méditation qu'il s'était prescrite, commence généralement les sujets qu'il traite dans le Monologue par l'exposé des objections ou des difficultés qu'ils présentent, et qu'il passe ensuite à la solution, d'une manière presque imperceptible, par un *peut-être*, par un *ou*, par un *serait-ce*, etc. qui parfois demande une attention spéciale pour qu'on puisse distinguer la réponse de la difficulté qu'elle est destinée à résoudre.

Note AA, pag. 207.

En rapprochant ce que S. Anselme dit ici sur les attributs *sciens*, *intelligens* et *dicens* de ce qui est dit dans le Symbole de S. Athanase des mots *increatus*, *immensus*, *æternus*, *omnipotens*, *Deus* et *Dominus*, on voit non-seulement que ces paroles du Symbole et la discussion de S. Anselme s'accordent parfaitement, mais aussi qu'elles se prêtent un secours mutuel pour faire comprendre à un certain point pourquoi et comment ce qu'elles expriment est ainsi.

Note BB., pag. 213.

La pensée que l'auteur a voulu exprimer dans ce chapitre

et les suivants devient plus claire, si l'on se rappelle que, par suite de la différence essentielle et complète de l'être infini et des êtres finis et conformément à la doctrine des docteurs chrétiens, il est constant que les mêmes mots, employés pour exprimer des perfections de Dieu et des créatures, ne peuvent jamais être entendus ni dans un sens univoque, ni dans un sens équivoque, mais seulement dans un sens analogue, comme les scolastiques le disent avec tant d'exactitude.

Note CC, pag. 217.

Le sujet traité dans les chapitres suivants a été également traité par S. Augustin dans les deux derniers livres *De Trinitate.*

Note DD, pag. 241.

Pour comprendre ce chapitre il importe de faire les remarques suivantes : 1° L'auteur procède par comparaison des choses créées et spécialement de l'homme à Dieu. 2° Le mot substance a chez les philosophes et les théologiens plusieurs significations : il est pris comme synonyme d'essence et de nature ; dans un sens plus restreint il exprime seulement le sujet ou la substance des propriétés soit essentielles soit autres ; parfois on l'emploie comme synonyme d'individu. 3° Le nom de personne appliqué à l'homme ne désigne pas tout à fait la même chose qu'appliqué à Dieu, surtout si la personne humaine n'est pas envisagée au point de vue du réalisme. 4° Dans tout le Monologue on ne découvre point que S. Anselme soit réaliste. Dans ce chap. 78 il ne voit dans l'homme que ce qu'y voient les nominalistes (ce qui y est, quoiqu'il n'y soit pas seul) : *quot personæ, tot individuæ substantiæ.* Mais dans le traité *De Fide Trinitatis*, écrit peut-être plus de 25 ans plus tard à Cantorbéry, S. Anselme

se montre évidemment réaliste, en critiquant (chap. II) Roscelin : « qui nondum intelligit quomodo plures homines in » specie sint unus homo... qui non potest intelligere aliquid » esse hominem nisi individuum, nullatenus intelliget ho- » minem nisi humanam personam. » La même doctrine réaliste est clairement présupposée dans le traité *De conceptu virg. etc.* composé à Lyon de 1099 à 1100 et ainsi vraisemblablement postérieur encore à celui *De Fide Trinitatis.* La controverse avec Roscelin aurait-elle fixé l'attention du saint docteur sur l'importante doctrine du réalisme?

Quoi qu'il en soit, en réfléchissant sur ces quatre points, on conçoit facilement pourquoi S. Anselme hésite ici à dire qu'en Dieu il y a trois personnes, pourquoi il dit ensuite qu'on peut dire : « illam admirabilem Trinitatem esse unam » essentiam vel naturam, et tres personas sive substantias, » et pourquoi enfin dans le livre *De Fide Trinitatis* il prononce, sans la moindre hésitation et sans contradiction réelle avec lui-même, qu'en Dieu il n'y a qu'une substance et trois personnes.

A propos de la marche des idées de S. Anselme, nous ajouterons que nous croyons avoir remarqué une progression analogue du Monologue au Prosloge au sujet de l'ontologisme. Du premier de ces ouvrages seul, étudié dans ses détails et dans son ensemble, il nous semblerait impossible de conclure si le saint docteur est ontologiste ou non, mais dans le second l'ontologisme se montre à l'évidence.

Note EE, pag. 263.

La célèbre preuve de l'existence de Dieu exposée dans le *Prosloge* est celle qu'on nomme communément la preuve par l'idée de l'être infini, car *aliquid quo majus cogitari non potest* n'est autre chose que ce que les métaphysiciens entendent aujourd'hui par l'être infini. Cette preuve est légitime 1° lorsque l'idée de l'être infini est présentée comme une idée

ontologique ou immédiate. Elle nous paraît encore légitime 2° lorsque, l'idée de l'être infini étant présentée comme une idée intermédiaire, on prouve convenablement sa fidélité, ou son accord avec l'objet qu'elle représente. Mais 3° elle n'a point de valeur si, en présentant l'idée de l'être infini comme une idée intermédiaire, on se borne à prouver sa fidélité par l'analyse logique de cette idée. C'est de cette manière qu'a procédé Descartes dans ses *Principes de Philosophie*, part. 1, n. 14, et dans sa *Méditation V*e. Ne voyant dans cette idée qu'une notion ou une image, qu'il se contente de soumettre à une analyse logique pour en prouver la fidélité, son raisonnement se réduit à un véritable paralogisme. Mais de quelle manière S. Anselme a-t-il procédé?

Il est certain qu'il prouve l'existence de l'être infini par une analyse logique de ce sur quoi il s'appuie, c'est-à-dire en prouvant logiquement que l'objet qui sert de base à son raisonnement ne peut être pensé ou conçu que comme existant. Et sa logique est ce qu'il y a de plus serré, quoiqu'il soit regrettable qu'il se tienne trop à des preuves logiques là où d'autres lui auraient mieux servi. Mais cet objet, qui est le point de départ et la base de son argumentation, est-ce une idée immédiate ou une idée intermédiaire de l'être infini : là gît toute la question. Car, si c'est une idée intermédiaire, son raisonnement ne diffère pas essentiellement de celui de Descartes ; si au contraire c'est une idée immédiate, sa preuve, au lieu d'être purement dialectique, est ontologique et irrécusable. Il est donc nécessaire d'examiner soigneusement quelle a été sa véritable pensée.

Remarquons d'abord que la différence réelle de l'idée immédiate et de l'idée intermédiaire ne devait pas se présenter aussi explicitement à la réflexion du temps de S. Anselme, le péripatétisme n'ayant commencé à se développer entièrement qu'environ un quart de siècle après la mort du saint, et cela au moyen des traductions latines d'Aristote

entreprises à cette époque (voir Jourdain, *Des traductions latines d'Aristote,* et Renan, *Averroès et l'Averroïsme,* p. 158). Il importe aussi de noter que ceux qui ont combattu directement l'argument de S. Anselme, depuis Gaunilon et S. Thomas jusqu'à Kant et Tennemann, partisans eux-mêmes des idées intermédiaires (quoique le langage de Gaunilon soit moins explicite), supposent tous que cet argument ne repose que sur une pareille idée; et c'est de cette supposition que leur critique emprunte toute sa force. Enfin quand on s'en rapporte à la manière dont la pensée de S. Anselme est traduite et présentée dans la plupart des traités de philosophie qui en parlent, on ne trouve qu'une idée intermédiaire qui serve de base à son raisonnement.

A cause de tout cela j'ai été moi-même dans la persuasion que la preuve de S. Anselme n'était que purement dialectique. Mais lorsque, pour donner une traduction fidèle et littérale du *Prosloge*, j'ai été obligé de chercher le sens précis de toutes les expressions employées par l'auteur, alors je me suis aperçu que c'est une idée immédiate, ou l'être infini même présent à notre esprit, qui constitue le fond de son argumentation. Voici les motifs de ma conviction.

1° S. Anselme, le Platon des scolastiques, est ontologiste, et il se montre tel dans le Prosloge chaque fois que l'occasion s'en présente; l'idée péripatéticienne ne s'y rencontre nulle part. C'est avec raison que le *Kirchen-Lexicon* de Wetzer et Welte, art. *Anselm,* remarque que le principe sur lequel est fondé son argument c'est le réalisme des idées universelles. 2° S'il avait regardé la base de son raisonnement comme une idée image, il aurait dû prouver que nos idées en général et quelles de nos idées sont de fidèles représentations des êtres eux-mêmes; or c'est ce qu'il n'entreprend jamais, malgré son admirable perspicacité à voir toutes les conditions nécessaires d'une preuve légitime. 3° Sans employer le mot d'idée ou son équivalent, il s'attache constamment et dans le *Prosloge* et

dans sa réponse à Gaunilon à faire voir ces deux choses : *a*) que QUELQUE CHOSE (et non pas l'idée ou l'image de quelque chose) *au-dessus de quoi il est impossible de rien penser de plus grand* (c'est-à-dire l'être infini, et non pas une image de l'être infini) est présent à notre esprit et à notre pensée, ou qu'il est dans notre esprit et dans notre pensée, qu'il est pensé et conçu par l'esprit = *est in cogitatione et in intellectu, cogitatur et intelligitur; b*) que CE MÊME ÊTRE, ce même *aliquid,* ce même objet (l'objet qui est conçu et non pas l'objet de ce qui est conçu) est réellement existant, parce qu'IL (l'objet, l'auteur ne parle pas de l'image) se montre à l'esprit comme revêtu du caractère de l'existence réelle et nécessaire ou comme inséparable de cette existence.

Ce caractère, S. Anselme le fait voir par une analyse logique et rigoureuse de l'objet dont il s'occupe (*idipsum quod res est*), mais non pas de l'image de cet objet; et si dans cette analyse il se montre excellent logicien, il ne s'ensuit pas qu'il ne soit que logicien. Il est vrai de dire que des trois principales preuves dont on se sert aujourd'hui pour démontrer que l'idée de l'être infini est une idée immédiate, S. Anselme en a employé deux. 1° Il prouve, dans le *Prosloge* et mieux encore dans sa réponse à Gaunilon que l'être infini est véritablement présent à notre esprit ou conçu par notre esprit, de la même manière dont Fénelon l'a fait au 17e siècle, en montrant que nous savons le distinguer de toute autre chose et que nous savons très-bien ce qui lui convient et ce qui lui répugne (1). Et à la difficulté que cet être

(1). Cette preuve de S. Anselme est identique à la première qu'emploie le Père Lami, un des ontologistes les plus décidés du 17e siècle, qui s'exprime ainsi : « Il est certain qu'en pensant à Dieu, nous voyons l'infini ou une réalité infinie; *autrement ce terme nous serait absolument inintelligible.* Il s'ensuit 1° que nous ne voyons Dieu ou l'infini qu'en lui-même, et qu'ainsi l'infini est à lui-même son idée. Il s'ensuit en second lieu que, dès que nous pensons à Dieu ou que nous prononçons raisonnablement ce terme de Dieu, il faut qu'il soit. » *Connaissance de soi-même,* t. 6, p. 28.

n'est pas conçu sans obscurité, il ne répond pas que cette obscurité vient de ce que cet être est vu par un intermédiaire ou par une idée interposée, ou qu'une image est plus obscure que la réalité dont elle est l'image, mais il répond (*ib.* c. 1.) par ces mots très-importants dans cette discussion : « Quod si dicis non intelligi et non esse in intellectu quod non penitus intelligitur; dic quia, qui non potest intueri purissimam lucem solis, non videt lucem diei, *quæ non est nisi lux solis.* » 2° Il montre, dans la même réponse à Gaunilon (*ib.* c. 1.) que cet être qu'il conçoit a les attributs d'éternité ou d'aséité, de nécessité, d'immensité, d'infinité, etc., qui ne peuvent convenir à rien de fini, de contingent ou de simplement possible (pas plus à une image finie qu'à tout autre objet fini), mais qui dénotent nécessairement l'existence de l'être auquel ils appartiennent. 3° La preuve directe que l'infini ne peut être représenté par rien de fini, quoiqu'implicitement contenue dans la précédente, n'a pas été exposée par S. Anselme; nous la trouvons pour la première fois énoncée par Malebranche (*Recherche de la vérité*), et très-bien développée par le P. Lami (*Connaissance de soi-même,* t. 6, p. 29); c'est un véritable progrès de la philosophie du 17e siècle.

Enfin, si quelqu'un pouvait ne pas être persuadé que S. Anselme ait entendu ainsi cet argument, au moins personne ne peut contester que l'idée immédiate ou ontologique de l'être infini établie comme base du raisonnement ne présente une preuve irréfutable, ou comme s'exprime le P. Lami (ib. p. 28) « la preuve la plus courte, la plus claire et la plus sûre de l'existence de Dieu. »

Note FF, pag. 269.

Gerberon intercale ici entre deux crochets, après le mot *intelligens*, la parenthèse suivante « *id quod sunt ignis et aqua potest cogitare ignem esse aquam secundum rem, licet hoc possit secundum voces. Ita igitur nemo intelligens.* » Cette pa-

renthèse ne se trouve ni dans notre manuscrit ni dans aucune des éditions que nous connaissons autres que celle de Gerberon. Celui-ci ne l'a trouvée que dans deux manuscrits de la même bibliothèque (De Thou) et même avec une variante notable. Nous pensons qu'elle n'appartient pas à S. Anselme, et nous supposons qu'après avoir été écrite par quelqu'un *in margine* comme une note explicative, elle aura été introduite dans le texte par un copiste postérieur.

Note GG, pag. 269.

Ce chapitre devient plus clair, si l'on relit le chap. X du Monologue avec la note M que nous y avons ajoutée. Voici quel en sera alors le sens précis : Si quelqu'un ne se représente Dieu que d'une manière vague et défectueuse, en songeant à ce qu'une définition purement nominale ou grammaticale de Dieu en fait connaître, il pourra penser, sans se contredire, que Dieu n'existe pas. Mais s'il fixe la pensée sur la chose même qui est Dieu, ou sur ce que la définition réelle de Dieu exprime, à savoir que Dieu est l'être infiniment parfait, il ne lui sera pas possible, sans tomber dans une contradiction formelle, de penser ou de dire que Dieu n'existe pas, car il dirait que celui qui est infiniment parfait n'est pas. Telle est bien la pensée de S. Anselme. Est-elle vraie? Nous croyons qu'elle est très-juste, en tant que par *cum idipsum quod res est intelligitur* il veut dire : *lorsque l'intelligence perçoit directement la chose même qui est Dieu;* mais s'il entendait par là que notre esprit ne voit qu'une idée-image de l'être parfait, son raisonnement serait fautif. En effet dans cette hypothèse on pourrait se demander, sans tomber dans aucune contradiction, s'il existe réellement un objet répondant à cette image; car, avant de devoir admettre l'existence de Dieu sur le témoignage d'une telle idée, il serait nécessaire de prouver la fidélité de cette dernière.

Note HH, pag. 277.

Après avoir établi (chap. V) le principe général que Dieu est

tout ce qu'absolument il vaut mieux être que n'être pas, et après avoir montré (chap. VI-VIII) que Dieu réunit certains attributs qui paraissent de prime abord difficiles à concilier, l'auteur résout ici (chap. IX-XI) une question plus épineuse encore, à savoir non seulement comment la miséricorde et la justice appartiennent à Dieu et se concilient entre elles, mais encore comment elles résultent toutes les deux de sa bonté. A cet effet il ne s'arrête pas à la notion vulgaire et imparfaite de la bonté et de la justice, telles qu'elles se trouvent dans les créatures, mais il s'élève à l'idée de la bonté parfaite et absolue, telle qu'elle appartient à Dieu. Puis il considère la justice comme un attribut dont le premier caractère consiste dans un accord, convenance ou conformité, accord qu'il envisage sous deux aspects différents en l'examinant relativement aux êtres qui sont l'objet de la justice et à Dieu qui en est le sujet.

Cela posé, on voit combien les raisonnements de l'auteur sont rigoureux, et comment un acte divin peut ne pas être réclamé par la justice, si l'on considère cet acte par rapport aux mérites de la créature, et comment ce même acte peut être dicté par la justice, si on le considère par rapport à la bonté de Dieu.

C'est pour ne pas être entré dans ces vues supérieures que M. Bouchitté voit partout des subtilités et des jeux de mots dans ces chapitres où le théologien et le métaphysicien ne peuvent se défendre d'admirer la plus sévère exactitude jointe à la plus grande profondeur.

C'est par suite du même défaut de réflexion que M. Bouchitté adresse une leçon d'orthodoxie à S. Anselme au sujet de l'avant dernier alinéa du chapitre XI, en disant « qu'il serait plus » philosophique et plus orthodoxe de dire à Dieu : *Tu ne veux* » *que ce qui est juste, etc.* » Cependant, lorsqu'on va au fond de la question et qu'on ne veut pas faire de la justice suprême une vaine abstraction ni quelque chose de supérieur à Dieu (ce qui serait absurde), il faut bien reconnaître qu'en réalité elle n'est autre chose que la volonté divine, non arbitraire (il n'y a

point de volonté purement arbitraire en Dieu), mais réglée par sa souveraine toute perfection. — D'ailleurs nous trouvons la preuve positive que S. Anselme l'entend ainsi, dans le *Cur Deus Homo*, lib. 1, c. 12, où il dit entre autres choses ce qui suit : « Quod autem dicitur, quia quod vult Deus justum est et quod non vult justum non est, non ita intelligendum est ut, si Deus velit quodlibet inconveniens, justum sit quia ipse vult. Non enim sequitur, si Deus vult mentiri, justum esse mentiri, sed potius Deum illum non esse, c'est-à-dire, en supposant que Dieu veuille mentir, il ne suit pas qu'il soit juste de mentir, mais il suit que l'être qu'on suppose vouloir cela n'est pas Dieu. » Il serait difficile de mieux réfuter la prétention aussi absurde que clairement avouée de Descartes que les vérités nécessaires, mathématiques, métaphysiques et morales, sont le résultat de la volonté arbitraire de Dieu.

Note II, pag. 295.

La doctrine des chapitres XIV, XV et XVI et surtout du chap. XIV est très importante par rapport à la question de savoir si et comment il est possible à l'intelligence humaine de voir Dieu. L'auteur y établit clairement 1° que nous ne pouvons pas voir Dieu *sicuti est*, voir son essence ou le voir par essence ; 2° que nous pouvons le voir véritablement *aliquatenus ;* 3° que nous pouvons le voir en tant que vérité et lumière de notre esprit ; 4° qu'il est aussi vrai que nous voyons Dieu, qu'il est vrai que nous voyons la vérité et la lumière ; 5° que c'est par cela même qu'il est vérité et lumière que nous voyons Dieu, dont à parler rigoureusement nous ne voyons que les perfections, mais non l'essence ; 6° que la vue que nous avons de Dieu, quoique réelle, est cependant finie, imparfaite et dans ce sens obscure à cause de la faiblesse de notre œil intellectuel et de la trop brillante clarté de la lumière increée qui, semblable au soleil créé, repousse l'œil trop présomptueux de ses forces ; 7° enfin contre ceux qui de cette imperfection et

de notre impuissance à regarder fixement la lumière du soleil dans le soleil voudraient conclure, que la lumière intelligible que notre esprit voit n'est pas Dieu, la lumière divine elle-même, mais une autre lumière qui lui ressemble; contre ceux-là le saint docteur prouve que cette conclusion n'est ni dans ses prémisses ni dans sa pensée, en ajoutant, chap. 1, de sa réponse à Gaunilon, ces paroles remarquables : » Quod si dicis non intelligi et non esse in intellectu quod non penitus intelligitur, dic quia, qui non potest intueri purissimam lucem solis, non videt lucem diei, *quæ non est nisi lux solis.* » Ainsi d'après S. Anselme la lumière intelligible que nous voyons est identique avec Dieu, autant que selon lui la lumière du jour est identique avec la lumière du soleil.

Note JJ, pag. 319.

Cet écrit, communément appelé *Liber pro insipiente,* parce qu'il semble prendre la défense de l'*insensé qui a dit dans son cœur : il n'y a point de Dieu,* a eu pour auteur Gaunilon moine de Marmoutiers. S. Anselme, sans le nommer, parle de lui en termes qui indiquent beaucoup d'estime. M. Charma (*Notice biographique, etc. de S. Anselme*, p. 242) rapporte ce qui suit : « On ne savait rien, jusqu'à ces derniers temps, du moine Gaunilon ou Guanilon. M. Ravaisson, ayant rencontré dans la bibliothèque de Tours une Histoire inédite du couvent de Marmoutiers par dom Martène (voyez *Rapports au Ministre de l'Instruction publique sur les bibliothèques de l'Ouest*, p. 410-412), en a pu extraire quelques détails qui nous le font connaître. Guanilon (c'est ainsi que dom Martène le nomme) était né en Thuringe, d'une famille noble; après avoir vécu dans les honneurs, il quitta le monde pour se vouer à Dieu, et prit l'habit religieux au *Grand-monastère* (Majus monasterium), où il mourut en 1083. Comte de Montigny, il avait été trésorier du chapitre de Saint-Martin de Tours. »

Table analytique et raisonnée des matières.

—

MONOLOGUE.

PROSLOGE.

CRITIQUE DE GAUNILON.

RÉPONSE DE S. ANSELME.

que chose au-dessus de quoi rien n'est concevable, il est pensé comme étant sans commencement, donc comme actuel ou réel; *b*) parce que celui qui nie ou doute qu'il y ait un tel être admet cependant que, s'il était, il serait nécessairement en réalité aussi bien que dans l'intelligence; *c*) parce que la supposition qu'il n'existe pas, quoi qu'il puisse être pensé, se réfute par cela même qu'un être qui peut être pensé sans exister n'est pas quelque chose au-dessus de quoi rien ne peut se concevoir; *d*) parce que, étant partout et toujours tout entier et sans parties, cet être ne peut se décomposer par la pensée, ou être conçu sans être conçu existant.

Ainsi, pour en revenir encore une fois à la première proposition, ce dont on peut penser ces choses, à savoir qu'il est sans commencement, qu'il est nécessaire, qu'il est absolument supérieur à tout, qu'il est partout et toujours tout entier, simple et sans parties, ce dont on conçoit cela, est certainement dans l'intelligence. 335

Chap. II. Mais, dit le critique, quoiqu'il soit dans l'intelligence, il ne s'ensuit pas qu'on le conçoive. La preuve, répond l'auteur, qu'il est dans l'intelligence se trouve précisément en ce qu'on le conçoit, et on prouve qu'on le conçoit par l'exposé des propriétés qu'on conçoit de lui.

Enfin, s'il n'était que dans l'intelligence, on pourrait penser quelque chose de plus grand que lui, à savoir un être qui serait aussi en réalité, et ainsi il serait à la fois ce au-dessus de quoi rien ne peut être pensé et ce au-dessus de quoi quelque chose peut être pensé. Donc, s'il est dans une intelligence quelconque, il est aussi en réalité. 343

Chap. III. Quant à l'objection tirée d'une île imaginaire, l'auteur répond que, outre l'être infini, il est impossible de citer une chose quelconque à laquelle son raisonnement puisse s'appliquer.

Et si quelqu'un prétendait qu'il pense que cet être n'existe pas, on peut le convaincre ou qu'il ne pense pas quelque chose

FIN DE LA TABLE.

2.



